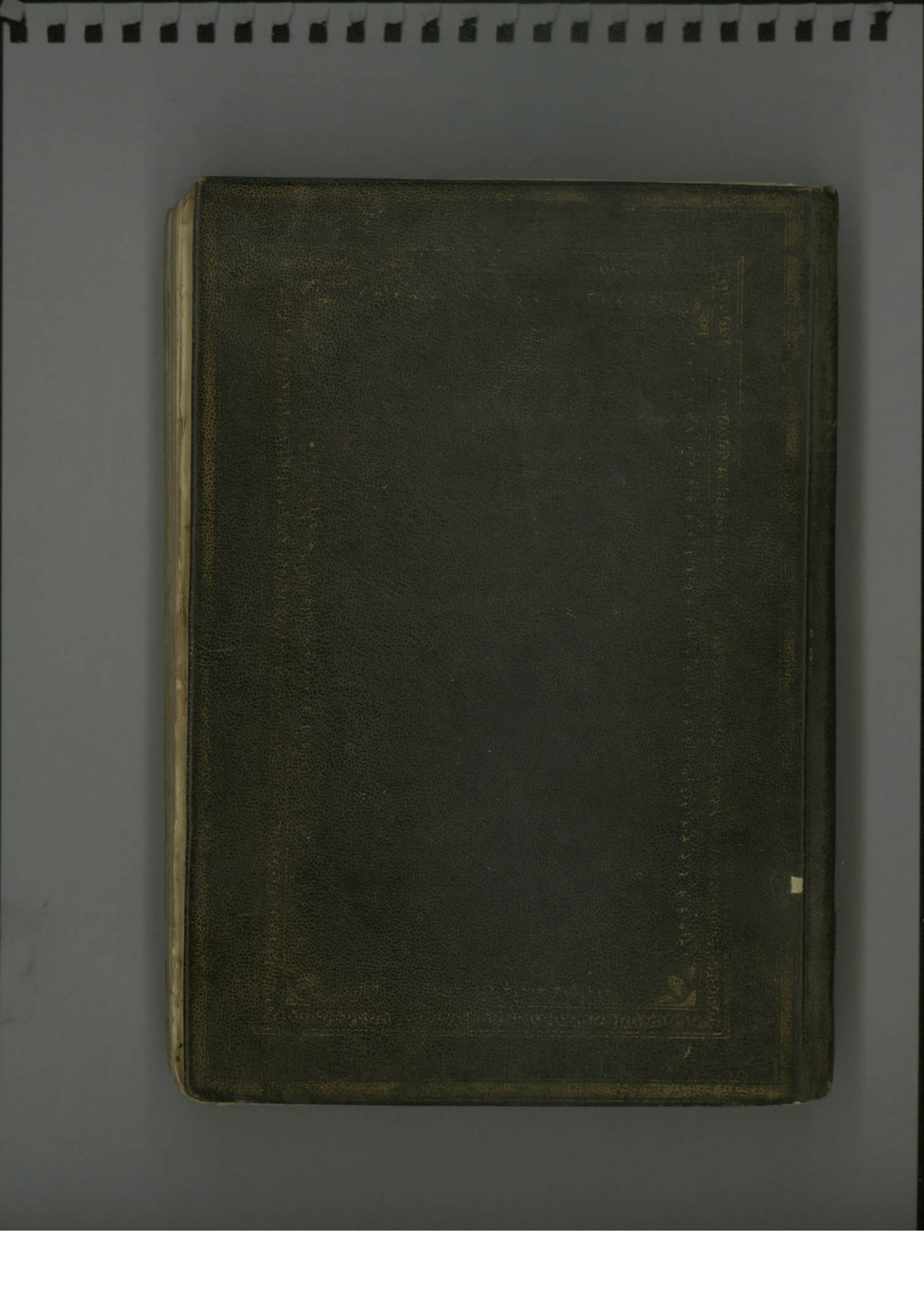




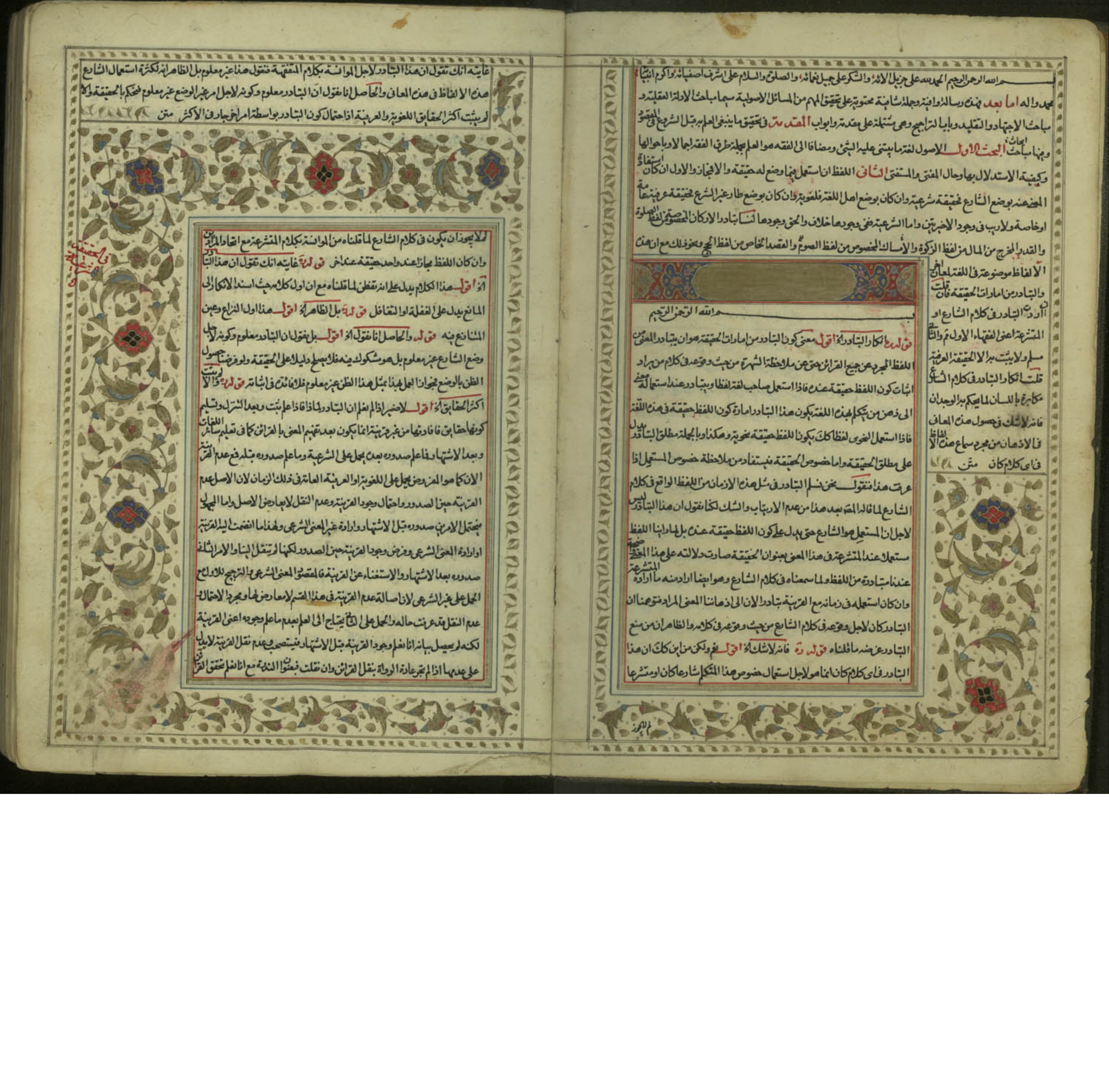
۲۵۵
101
بازرسی شد
۳۷ - ۳۶
بازدید سال
۱۳۸۲
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
مؤسسة
۱۳۰۲
نام کتاب شرح وافیهٔ ترنی
مؤلف سید صدرالدین
موضوع تألیف
شمارهٔ دفتر
۲۶۰۳۵
شماره قفسه ۴۰۷۱ ۳۷۴۶
خطی - فهرست شده
۳۷۴۶



کتابخانه مجلس شورای ملی ١٣٠٢

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی اوضح لنا منهاج الدین بمصباح الحق من مشکوة الیقین والصلوة علی رسوله المبعوث لارشاد الخلایق وعلی اله الکرام مفاتیح الحقایق اما بعد فهذا ما نشره لمن الفرائد وضع فیه بیان الفوائد قلم بحر العلم المواج وسراج الفضل الوهاج نور حدقة الاماثل ونور حدیقة الفضایل وطراز العلویة العلویة ونظام درر المفاخر الحسینیة الحامی لحوزة الدین المبین والماحی لظلمة الضلال لظن بصبح الیقین علامة العلماء والبحر الذی لا ینتهی ولکل بحر ساحل استادنا الاعظم بل استاد الکل فی الکل وجنة الفوائد التی هی دائمة الاکل السید السند والرکن المعتمد والاکمل الاوحد مولانا صلح الدین محمد ولد الفاضل المحقق والعزیز المدقق السید محمد المدعو بباقر القمی افاض الله علیه سجال الغفران و اسکنه اعالی غرف الجنان واحیی الله بصوب تحقیقات استادنا ریاض العلوم فقد عادت مشمومة ملکه الله رقاب المعالی وسقاه رحیق التوفیق واولاه فی الدارین فخر اجسیما وکان ذلک فی وقت قراءة واقیة الفاضل المبجل مولانا عبد الله التونی قدس الله روحه علی جنابه الشریف فسرح طرف الطرف فی ریاضه واروی قلبک الصادی من زلال حیاضه مع التکلیف عن غرت بالکثرة فاحمل من نفایسه وقد ظفرت ببحر الفضل فاغترف وهذا جملة ما افاده بلغه الله مراده فقال قدس روحه



بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله على جزيل الائه والشكر على جميل نعمائه والصلوة والسلام على اشرف اصفيائه واكرم انبيائه محمد واله اما بعد فهذه رسالة وافية وجملة شافية محتوية على تحقيق المهم من المسائل الاصولية سيما مباحث الادلة العقلية ومباحث الاجتهاد والتقليد وبابا للتراجيح وهى مشتملة على مقدمة وابواب المقدمة فى تحقيق ما ينبغى العلم به قبل الشروع فى المقصود وفيها مباحث البحث الاول الاصول لغة ما يبتنى عليه الشئ ومضافا الى الفقه هو العلم بجملة طرق الفقه اجمالا وباحوالها وكيفية الاستدلال بها وحال المفتى والمستفتى الثانى اللفظ ان استعمل فيما وضع له فحقيقة والا فمجاز والاول ان كان المعنى عنه بوضع الشارع فحقيقة شرعية وان كان بوضع اصل اللغة فلغوية وان كان بوضع طار غير الشرع فحقيقة عرفية عامة او خاصة ولا ريب فى وجود الاخيرتين واما الشرعية ففى وجودها خلاف والحق وجودها لنا تبادر الاركان المخصوصة من لفظ الصلوة والقدر المخرج من المال من لفظ الزكوة والامساك المخصوص من لفظ الصوم والقصد الخاص من لفظ الحج ونحو ذلك مع ان هذه الالفاظ موضوعة فى اللغة لمعان اخر والتبادر من امارات الحقيقة فان قلت ان اردت التبادر فى كلام الشارع او المتشرعة اعنى الفقهاء الاول ممنوع والثانى مسلم ولا يثبت به الا الحقيقة العرفية قلت انكار التبادر فى كلام الشارع مكابرة باللسان لما يحكم به الوجدان فانه لا شك فى حصول هذه المعانى فى الاذهان من مجرد سماع هذه الالفاظ فى اى كلام كان متن

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله انكار التبادر الخ اقول معنى كون التبادر من امارات الحقيقة هو ان يتبادر المعنى من اللفظ المجرد عن جميع القرائن حتى عن ملاحظة الشهرة من حيث وقوعه فى كلام من يراد اثبات كون اللفظ حقيقة عنده فاذا استعمل صاحب لغة لفظا ويتبادر عند استعماله معنى الى ذهن من يتكلم بهذه اللغة يكون هذا التبادر امارة كون اللفظ حقيقة فى هذه اللغة فاذا استعمل النحوى لفظا كان يكون اللفظ حقيقة نحوية وهكذا وبالجملة مطلق التبادر يدل على مطلق الحقيقة واما خصوص الحقيقة فيستفاد من ملاحظة خصوص المستعمل اذا عرفت هذا فنقول نحن نسلم التبادر فى مثل هذه الازمان من اللفظ الواقع فى كلام الشارع لما قاله المص بعد هذا من عدم الارتياب والشك لكنا نقول ان هذا التبادر ليس لاجل ان المستعمل هو الشارع حتى يدل على كون اللفظ حقيقة عنده بل لما رأينا اللفظ مستعملا عند المتشرعة فى هذا المعنى بعنوان الحقيقة صارت دلالته على هذا المعنى واضحة عندنا متبادرة من اللفظ ولما سمعناه فى كلام الشارع وهو ايضا اراد منه ما اراده المتشرعة وان كان استعمله فى زمانه مع القرينة يتبادر الان الى اذهاننا المعنى المراد فتوهمنا ان التبادر كان لاجل وقوعه فى كلام الشارع من حيث وقوعه فى كلامه والظاهر ان من منع التبادر غرضه ما قلناه قوله فانه لا شك الخ اقول نعم ولكن من اين علم ان هذا التبادر فى اى كلام كان انما هو لاجل استعمال خصوص هذا المتكلم شارعا كان او متشرعا

غايته انك تقول ان هذا التبادر لاجل المؤانسة بكلام المتفقهة فنقول هذا غير معلوم بل الظاهر انه لكثرة استعمال الشارع هذه الالفاظ فى هذه المعانى والحاصل انا نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم فنحكم بالحقيقة والا لم يثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية اذ احتمال كون التبادر بواسطة امر اخر جار فى الاكثر متن

لم لا يجوز ان يكون فى كلام الشارع لما قلناه من المؤانسة بكلام المتشرعة مع اتحاد المراد وان كان اللفظ مجازا عند واحد حقيقة عند اخر قوله غايته انك تقول ان هذا التبادر الخ اقول هذا الكلام يدل على انه تفطن لما قلناه مع ان اول كلامه حيث اسند الانكار الى المانع يدل على الغفلة او التغافل قوله بل الظاهر الخ اقول هذا اول النزاع وعين المتنازع فيه قوله والحاصل انا نقول الخ اقول بل نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل وضع الشارع غير معلوم بل هو مشكوك فيه فلا يصلح دليلا على الحقيقة ولو فرضنا حصول الظن بالوضع فجوازا لعمل بهذا الظن غير معلوم فلا فائدة فى اثباته قوله والا لم يثبت اكثر الحقائق الخ اقول لا ضير اذا لم نعلم ان التبادر لماذا فاذا علم ثبت وبعد التنزل وتسليم كونها حقائق فافادتها من غير قرينة انما يكون بعد تفهيم المعنى بالقرائن كما فى تعليم سائر اللغات وبعد الاشتهار فما علم صدوره بعده يحمل على الشرعية وما علم صدوره قبله فمع عدم القرينة الان كما هو المفروض يحمل على اللغوية او العرفية العامة فى ذلك الزمان لان الاصل عدم القرينة حين الصدور واحتمال وجود القرينة وعدم النقل لا يعارض الاصل واما المجهول فيحتمل الامرين صدوره قبل الاشتهار وارادة غير المعنى الشرعى ولهذا ما انضمت اليه القرينة او ارادة المعنى الشرعى وفرض وجود القرينة حين الصدور لكنها لم تنقل الينا والامر الثالث صدوره بعد الاشتهار والاستغناء عن القرينة فالمقصود المعنى الشرعى والترجيح للاول الحمل على غير الشرعى لان اصالة عدم القرينة فى هذا القسم لا معارض لها ومجرد الاحتمال عدم النقل قد عرفت حاله والحمل على الثانى يحتاج الى العلم بعدم ما علم وجوده اعنى القرينة لكنه لم يحصل بيانه انا نعلم وجود القرينة قبل الاشتهار فيستصحب وعدم نقل القرينة لا يدل على عدمها اذا لم يجر عادة الرواة بنقل القرائن وان نقلت فبعنوان الندرة مع انا نعلم تحقق القرائن

واعلم ان هذه المسئلة قليلة الفائدة اذ صيرورة هذه الالفاظ حقايق فى معانيها الشرعية فى كلام الائمة الاطهار صلوات الله
عليهم اجمعين مما يبعد النزاع فيه غاية البعد واستقلال القران والاخبار النبوية المنقولة من غير جهة الائمة بحكم مما لا يكاد يتحقق
بدون نص من الائمة عليهم السلم على ذلك الحكم **الثالث** الاصل فى اللفظ ان يكون مستعملا فيما وضع له حتى يثبت المخرج فاذا
دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز رجح الحقيقة وكذا اذا دار بينها وبين النقل والتخصيص او الاشتراك او الاضمار ولكن ان وقع
التعارض بين واحد من هذه الخمسة مع اخر منها كما قيل فى اية ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء حيث ان الحكم بتحريم معقودة الاب
على الابن من الاية موقوف على مجازية النكاح فى الوطى اذ على تقدير الاشتراك يجب التوقف كما يتوقف فى كل مشترك على واحد من
معانيه بدون القرينة متن

الحرفى كثير من المواضع ولا معنى لاصالة عدم القرينة بعد العلم بوجودها او القول بعدم الاحتياج
الى القرينة قبل الاشتهار ايضا لان النبى ص قال لاصحابه وضعت هذه الالفاظ لهذه المعانى
ثم استعملها فيها فانصب قرينة اصلا كان من قول الزور ولما فرضنا كون الخبر مجهول الحال
ما حصل لنا علم بعدم القرينة فى الواقع فلا يحمل على حال الاشتهاد والاستغناء فظهر ان فائدة
اثبات الحقيقة الشرعية منحصرة فى غير علم تاريخ صدوره بعد الاشتهار ومن ما ينبنى عليه
فالمسئلة عديمة الفائدة او قليلها **قوله ره** واعلم ان هذه المسئلة الخ **اقول** هذا هو الحق
الذى لا محيص عنه ولكن على تفصيل نبه السيد الفاضل العالم النحرير سيد المحققين
وفخر العلويين السيد نصر الله المدرس فى الحائر دام مجده وهو ان من الالفاظ الفاظا كانت
الامة محتاجة الى معرفة معانيها من صدر الاسلام الى يومنا هذا لكونهم مكلفين بها كل يوم
او كل اسبوع او كل شهر او كل سنة كالصلوة والركوع والسجود وغسل الجنابة والعمرة
والصوم واشباهها وهى التى لا يبعد اشتهارها فى بدو زمان الشارع بحيث لا تحتاج
الى القرينة فضلا عن زمن الباقر ع وهو اول زمان شيوع احاديث المعصومين عليهم السلم
ومنها ما استعملها الشارع فى غير معانيها ولكنها كانت قليلة الدوران فى السنة اصل ما يمس
لندرة الاحتياج كالخلع والايلاء وما شاكلها ولكن التابعين بحثوا عنها فاشتهرت فى قريب من
المائة من الهجرة وهذا ايضا مثل سابقها ومنها ما هو مستعمل فى معان شاملة للمعانى التى
شاعت بين المتشرعة ولغيرها ولا يظهر ان الائمة استعملوها فى خصوص هذه المعانى لانها
معان عرفية عندهم او استعملوها فى معانيها العامة وان قصد وامنها فردا خاصا لكونه
متضمنا للعام وهذه لا يحصل الظن بكونها فى زمان كلام الائمة ع مستعملة فيما شاع بين المتشرعة
كالكراهة الشاملة للمعنى المصطلح والمستحب المؤكد وللبغض الشامل لما يجب الاجتناب عنه

فى الصلوة

فقد قيل بتقدم المجاز على الاشتراك وعلى غيره عدا التخصيص وبتقدم الاشتراك على النقل وقيل بالعكس وبتقدم التخصيص على غيره وبتساوي
الاضمار والمجاز والاولى التوقف فى صورة التعارض الا مع امارة خارجية او داخلية توجب صرف اللفظ الى احد المعنيين اذ مما ذكروا
فى ترجيح البعض على البعض من كثرة المؤنة وقلتها وكثرة الوقوع وقلته ونحو ذلك لا يحصل الظن بان المعنى الفلانى هو المراد من
اللفظ فى هذا الموضع وبعد تسليم الحصول احيانا لا دليل على جواز الاعتماد على مثل هذه الظنون فى الاحكام الشرعية فانها ليست
من الظنون المسببة عن الوضع متن

فى الصلوة ولما يستحب امتثالها فعلى من يريد الاستنباط التامل والفرق **قوله** لا دليل
الخ **اقول** هذا كلام حسن جيد ولا باس ان نتكلم ههنا مشيرين الى بعض الفوائد فنقول
ان مبنى الفهم والتفهيم عند كل قوم على الوضع الواحد من واحد ومتابعة الاخرين او المواضعة من
جماعة وبالجملة اصل كل لغة اساس محاورتهم على المعنى الحقيقى الواحد عندهم ثم يدعو الواضع
او غيره من اهل اللغة داع لفظى او معنوى على استعمال بعض الالفاظ فى غير المعانى الاولية فان
صار الثانى حقيقة عند اهل زمان صار الاصل والاساس للتكلم على ارادة المعنى الاخير من
اللفظ فيعدل عن الاصل الاول وان صار حقيقة عند طائفة خاصة صار الاصل هذه
الحقيقة فاذا سمعنا اللفظ من اهل اللغة من دون نصب قرينة يحصل لنا ظن فى الاغلب
بارادتهم المعنى الموضوع له لعلمنا بالاصل الذى هو مبنى التكلم واذا سمعناه من اهل العرف
بعد العلم بمواضعتهم نظن ارادتهم ما اصطلحوا عليه وكذا العرف الخاص ولهذا يقدم الحقيقة
الشرعية فى كلام الشارع ومن يحكمه على العرفية العامة لعدولهم عن اصل العرف العام وتقديم
العرفية على اللغوية لمثل هذا اذ الظن فى كل مرتبة هو الداعى على الحمل وانما قلنا يحصل الظن
لاحتمال ارادة غير الموضوع له مع الغفلة عن القرينة للمتكلم من حيث النصب او التغافل لغرض
وللمخاطب من حيث الفهم او لانه لم تنقل القرينة اليه مع ان العلم بالوضع او المواضعة يحصل في
قليل من الالفاظ ويحصل لقليل من الناس لان اكثر المعانى يثبت عند البعض بنقل غير متواتر
مع عدم عدالة الناقل او عدم العلم بها فى الاغلب ثم نقول ان غير المعنى الاصلى قد يكون مجازا
ويدخل فيه التخصيص والاضمار وقد يكون حقيقة من غير هجر الاول وهو المشترك سواء كان
من واضع واحد ام لا وقد يكون مع الهجر وهو معنى المنقول اليه وجميع هذه يكون من عوارض
الوضع ليس اساسه عليه بل الداعى اللفظى او المعنوى دعا الى هذا الاستعمال وهو قليل بالنسبة

الى الاستعمال فيما وضع له اولا والمجاز الغالب الذى هجر معه الحقيقة يلحق في هذا المقام بالحقيقة
كما ان المجاز المساوى يصير اللفظ بسببه مشتركا اذا عرفت هذا فاللفظ الذى استعمل في
اكثر من معنى اذا لم يعلم ان استعماله فيه باى طريق اهو مشترك بين المعنيين او مجاز في احد
مثلا ويحصل فيه التعارض بين كل واحد من الخمسة ض وبين اخر منها فذكروا الترجيح البعض
على البعض وجوها اشار المص الى بعضها وذكر الشارح العبيدى في شرح تهذيب الاصول
اكثرها فليرجع اليه وحاصل الجميع انه انما يعتبر لانه مظنة غلبة الاستعمال فعند الاحتمال
يحمل على الغالب المظنون مثلا لو دار اللفظ بين الاضمار والاشتراك كقول النبى ع في خمس
من الابل شاة قال الشارح المذكور فيحتمل لفظ في ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية
ويحتمل كونه للظرفية خاصة وح يجب الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل مقدار شاة
فالاضمار اولى لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار ظاهره لا يتحقق الاجمال
فيها الا في صورة واحدة وهى ما اذا كان هناك امور متعددة متساوية في احتمال الاضمار
وعدم قرينة تدل على تعيين احدها فح يتحقق الاجمال اما في غير هذه الصورة كما اذا
المضمر او رجحان بعض ما يصلح للاضمار على الباقى فلا اجمال لوجوب العمل بالتراجيح بخلاف
المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل لجميع صور وجوده منفكا عن القرينة المعينة
للمراد منه وايضا الاضمار من باب الايجاز والاختصار فهو من محاسن الكلام قال عليه
والسلام اوتيت جوامع الكلم واختصر لى الكلام اختصارا وليس للمشترك هذه الصفة
فكان الاول اولى لا يقال الاضمار محوج الى ثلث قرائن ما يدل على اصل الاضمار وما يدل
على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك محوج الى واحدة وهى القرينة الدالة
على المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى لانا نقول الاضمار انما يحوج الى القرائن الثلث

في صورة

في صورة واحدة كما بيناه والمشترك محوج في كل صور وجوده فكان الاول اولى انتهى
وحاصل الوجهين ان المتكلم يختار الابعد والاقل مستحسنا والاحسن الا عند الضرورة
فيكون في كلامه اكثر واغلب وعند الاحتمال يحمل على الاغلب وعلى هذا فنحن
نقول ان من ملاحظة هذه الوجوه يحصل لنا اعتقاد ان اللائق والاحرى وما ينبغى ان
يكون هو غلبة ما فيه الرجحان واما وقوع هذه الغلبة فلا يحصل لنا الظن به لانا كثيرا
ما نرى امورا نعلم فيها مرجحات على نحو خاص ثم نرى الواقع على خلافه الا ترى ان كل
عاقل يحصل له اعتقاد ان اللائق تقديم ابناء الدين على ابناء الدنيا لمرجحات كثيرة
ثم ان الواقع على خلافه ومثل هذا كثير فنمنع الوقوع ههنا ايضا فلو اعرضت عن هذا
وتمسكت بترجيح الغالب بحسب الواقع لنقول القدر المسلم هو غلبة المجاز على غيره من
الخمسة اما غلبة غيره على غيره فلا ثم غلبة المجاز انما تكون في اكثر كلام اهل العرب فظن
المجتهد المعول على مثل هذا الظن ان يثبت ان الشايع من هذا الاقل الذى ليس
اكثر العرب اكثر كلامهم الا المعانى الحقيقية من اللغوية وغيرها فليس المجوز الاعم الاغلب
من افراد المتكلم حتى يحمل من لا يعلم حاله عليه ومن اين لنا اثبات هذا والحق ان الشايع
ما يتعلق غرضه من استعمال الالفاظ اللغوية في غير معانيها بما يتعلق به غرض المجوز من
من فوائد المجاز بل الغرض الاصلى تفهيم هذه المعانى من الالفاظ للامة والنزاع في كونها
حقايق او مجازات يرجع في الحقيقة الى انها هل اشتهرت في زمانه واستغنت عن القرينة
اولا واما انها هل هى مجازات في الواقع او منقولات مع قطع النظر عن الاشتهار وعدمه
فلا فائدة فيه ولا يقع من المحصلين فظهر من مجموع هذا الكلام بطلان العلة التى من اجلها
تقدم الحقيقة على غيرها وظن انها المراد وهى جعل المتكلم الاصل والقاعدة في كلامه ادراجها

اطلاق المشتق كاسم الفاعل والمفعول ونحوهما على المتصف بمبدئه بالفعل حقيقة اتفاقا كالضارب لمباشر
الضرب متن

وانه لا يعدل عنه الا لضرورة وداع ليست موجودة هنا ولهذا اشار المص الى منع افادة صيغ
المرجحات الظن بالمراد وبعد التسليم الى منع اعتباره اذ الاجماع الذى هو الدليل فى الحقيقة
لم يثبت فى غيرها **قوله** اطلاق المشتق الخ **اقول** قولنا المشتق حقيقة باعتبار الحال
يحتمل معنيين احدهما وهو ظاهر اكثر العبارات كعبارة المص وصريح البعض انه حقيقة فى حال
النطق اى وضع ليدل به على ذات متلبسة بالمبدا فى حال التكلم فيدل على الزمان الحاضر
دلالة الفعل عليه قال بعض شراح المنهاج ان المشتق اذا اطلق باعتبار المستقبل كقوله تعالى
انك ميت وانهم ميتون فهو مجاز اتفاقا وان كان باعتبار الحال اى كان المعنى موجودا حال
الاطلاق فهو حقيقة بالاتفاق وان كان باعتبار الماضى ففيه مذاهب انتهى والثانى انه
حقيقة فى حال التلبس اى وضع ليدل به على الذات المتلبسة حين تلبسها بالمبدا ووجوده
بها قال فى جمع الجوامع والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه فى كون المشتق حقيقة ان امكن
والا فاخر جزء منه وثالثها الوقف ومن ثم كان اسم الفاعل حقيقة فى الحال اى حال التلبس لا
النطق خلافا للقرافى انتهى وهذا هو الظاهر من العضدى قال المشتق عند وجود المعنى المشتق
منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا وقبل وجوده كالضارب لمن يضرب وسيضرب
مجاز اتفاقا وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الان لا يضرب
قد اختلف فيه **اقول** الظاهر ان مفهوم المشتق ليس الا امرا بسيطا اجماليا هو وجه من
وجوه الذات الموصوفة التى وجد فيه المبدا ولا تعرف من جهة دلالة لفظ المشتق الا بهذا الوجه
وانما تعرف بكونها جوهرا او عرضا مثلا من خارج اللفظ واذا حلل وفصل قيل هو عبارة عن
ذات منسبة الى المبدا سواء صدر منها او وقع عليها او قام بها بمعنى القائم والابيض والطويل
والمضروب ليس الا ما يعبر عنه بالفارسية بقولهم ايستاده وسفيد ودراز وزده شده



لاولاتر

ولا دلالة لتلك الالفاظ على التفصيل المذكور ابتداء ولا على زمان ولا على تجدد وحدوث
اى الحصول بعد ان لم يكن كما قال الفاضل الجلبى لا اذا كان المبدا تاثرا او تاثيرا او كانا معتبرين
فيه لان العامة لم يبلغوا الى فهم تاثير قديم فى قديم بل الى فهم تاثير من غيره مخلبة الحركة
واعتادوا بالتاثيرات والتاثرات الزمانية المسبوقة بالعدم يخطر ببالهم عند حضور فعل شئ
لشئ او قبوله منه تجدد الفعل والقبول والاثر فى زمان من غير تعيين له وانما يتعين اما من
جهة وضع الصيغ كالافعال او من طريق اخر كقولنا زيد ضارب الان او غدا مثلا والحاصل
ان اهل اللغة جعلوا قبول القابل المقبول تاثرا منه فيه ولذلك عبروا عنه باسم الفاعل
كالقابل والمنكسر والمتاثر فالحدوث والتجدد ليس داخلا فى مفهوم المشتق بل انما يفهم من جهة
اعتبار التاثير والفعل والتاثر والانفعال فى مبدا الاشتقاق فهو لازم عرفى لمفهومه ومثل
ذلك دلالة بعض الافعال على التجدد والتقضى شيئا فشيئا فانه انما يفهم من خصوصية الحدث
او اقتضاء المقام وليس داخلا فى مفهوم الفعل كما صرح به السيد فى حاشية المطول وقال
فيها ايضا ان الدليل على اعتبار الحدوث فى المعانى التى يدل على الافعال على اقترانها بالازمنة
مخصوصة هو ان اهل اللغة يفهمون منها ذلك ويفسرونها به انتهى ولعل ما قلناه هو السر
فى ذلك ولعلك تجد بوجدانك فرقا بين قولنا عالم وقادر اذا اردت بهما الذات المنسوبة
الى العلم والقدرة اعنى هاتين الصفتين لا المعنى الحدثى المصدرى الماخوذ فيهما التاثير او
التاثر وقولنا ناصر وضارب وكان الفرق بين قولنا حاسن وحسن وضائق وضيق انما هو
لملاحظة انفعال وقبول فى اسم الفاعل دون الصفة يظهر ذلك من ترجمتهما بالفارسية فحاسن
معناه نيك شونده وحسن معناه نيك وقس عليهما الاخرين وقال السيد ايضا الاسم كعالم مثلا
يدل على ثبوت العلم للذى حكم به عليه وليس فيه تعرض لحدوثه اصلا سواء كان على سبيل التجدد

والنقص اولا واما الدوام فانما يستفاد منه مقام المدح والمبالغة لا من جوهر اللفظ انتهى
اقول العالم يدل على ثبوت العلم للذات العالمة التي لم تعرف الا بوجه كونها عالما بثبوت الوصف
للموصوف لا ثبوت المسند للمسند اليه اعني انه يدل على النسبة الوصفية الناقصة لا الخبرية
التامة فمقصود السيد من قوله الذي حكم به عليه الشيء الذي يصح لاجل اتصافه بالعلم ان يحكم
عليه بانه عالم وان لم يكن هناك حكم وايقاع ونقل عن الشيخ عبد القاهر انه قال لا تعرض في
زيد منطلق لاكثر من اثبات الانطلاق فعلا له كما في زيد طويل وعمرو قصير وقال ان المبدا
في جعل الصفة المشبهة مندرجة في اسم الفاعل يعني لم يعتبر في اسم الفاعل الحدوث كالصفة المشبهة
ونقل عن السكاكي انه قال ان زيد عالم يستفاد منه الثبوت صريحا بناء على ان اصل الاسم صفة
او غير صفة الدلالة على الثبوت اقول هذان الفاضلان من ائمة العربية وكلامهما صريح في
عدم دلالة اسمي الفاعل والمفعول على الحدوث والزمان فضلا عن غيرهما من المشتقات وذلك
لانهما وان ساقا الكلام في الجملة الاسمية لكن يظهر منه عدم دلالة المشتق على التجدد
والزمان ايضا اذ لا يتصور عدم دلالة الجملة على شيء مع دلالة مفرداته عليه ويظهر من بعضهم
كابن الحاجب وغيره ان صيغتي الفاعل والمفعول تدلان على الحدوث ولو لا تصريح بعضهم
بانهما وضعا له لامكن ان يقال ان من اعتبر في مفهوم الاسمين الحدوث اراد دلالتهما عليه
بطريق الالتزام فرقا بينهما وبين الصفة المشبهة والحاصل ان المشتق مطلقا يدل على ثبوت المبدا
ووجوده في الذات التي قام هو بها او قام هو عليها بثبوت العرض لموضوعه فان اعتبر فاعلية
ومفعولية بالمعنى اللغوي لهذه الذات يفهم الحدوث ايضا والا فلا كما ظهر لك من تحويل
حسن الى حاسن واما الدوام والاستمرار فهو ليس مدلولا للصفة المشبهة ايضا وانما يفهم
باقتضاء المقام وعدم اولوية بعض الازمنة من بعض آخر قال الشيخ الرضي ره والذي ادعى ان

الصفة

الصفة المشبهة كما انها ليست موضوعة للحدوث ليست ايضا موضوعة للاستمرار في جميع
الازمنة لان الحدوث والاستمرار قيدان في الصفة ولا دليل فيها عليهما فليس معنى حسن في
الوضع الا ذو حسن سواء كان في بعض الازمنة او في جميع الازمنة فهي حقيقة في القدر المشترك
وهو الاتصاف بالحسن لكن لما اطلق ذلك ولم يكن بعض الازمنة اولى من بعض ولم يجز نفيه
في جميع الازمنة لانك حكمت بثبوته فلا بد من وقوعه في زمان كان الظاهر ثبوته في جميع
الازمنة الى ان تقوم قرينة على تخصيصه ببعضها كما تقول كان هذا حسنا فقبح او سيصير
حسنا او هو الان فقط حسن فظهوره في الاستمرار ليس وضعيا انتهى كلامه ره اقول
ان الثبوت الذي قاله ره انك حكمت به هو ثبوت الوصف لموصوفه واتصافه به وهو جامع
الاستمرار والحدوث ونحن اذا قلنا بدلالة اسمي الفاعل والمفعول على الحدوث فلا ثمرة
يعتد بها في انه جزء للموضوع له فيهما او لازم للمبدا الاهم عندنا اعادة النظر وتتميم القول
في دلالة المشتق على احد الازمنة وضعا وفي عدمها فنقول على ما سبق من مختار القوم
يكون قائما في قولنا زيد كان قائما فقعد او سيصير قائما غير مستعمل فيما وضع له لان المراد
به في المثالين هو المتلبس بالقيام لا المتلبس به في زمان النطق فيكون مستعملا في غير
معناه وكذا قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة يكون بالنسبة
الى من لم يكن متلبسا بالزنا في زمن الخطاب عند نزول الآية مجازا الا ان يقال بان المشتق
اذا كان محكوما عليه يكون حقيقة في المتلبس بالمبدا في احد الازمنة كما هو مختاره ايضا
وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله واما على قول المختار فلا تجوز اذ لم يستعمل اللفظ الا في
المتلبس بالمبدا ويفهم الزمان من لفظ آخر على انه قيد للمتلبس فزمان النطق ليس ظرفا
لوقوع النسبة الخبرية بين زيد والقائم ولا لثبوت القيام للذات القائمة بثبوت العارض لمعروضه

بل هو زمان الاخبار عن انهما وقعا او يقعان بعد وانما اطلق او يطلق على زيد القائم وكذا
زمان نزول الاية هو زمان الحكم على المتلبس بالزنا حين تلبسه وان لم يكن موجودا في
الخارج ح بل وان لم يوجد زمان اصلا وان شئت ان يتضح لك ما قلناه فتامل في قولنا
هذا شبر الى قطعة من الهواء كان ماء او سيصير ماء وفي قولنا الماء عنصر مغاير للهواء
فانك لا تجد فرقا بين الجامد والمشتق نعم اذا اريد بلفظ القائم المتلبس بالقيام في احد
الازمنة معينا على ان يكون جزء من مفهوم اللفظ فح يكون مجازا والحاصل انا نقول في
غير الصفة المشبهة ما قاله المحقق منها فنقول ان المنطلق مثلا يدل على ثبوت الانطلاق
لزيد بثبوت الوصف لموصوفه اعني انه يفيد النسبة التوصيفية التي لا تستحق تصديقا
ولا تكذيبا ولما كان اثرا صادرا من زيد يفهم حدوثه ولا يدل الحدوث على الزمان
الا بعد فهم ان سبق العدم على الوجود سبقا لا يجتمع معه السابق مع المسبوق من لوازم
الزمان فلا يلحق الا بالزمانيات وليس فهم الزمان لازما بينا لفهم الحدوث من بما يعلم احد
معنى الحدوث مع عدم خطور مفهوم الزمان اعني الامر الممتد الغير القار الذات بباله
طول الدهر وعلى تقدير تسليم لزومه لمعنى الحدث فيفهم زمان هو ظرف له واما كونه الحال او
غيره من الازمنة المتعينة فلا يفهم فلا دلالة للمشتق الا على تحقق المبدء في زمان بعد
ان لم يكن فربما تحقق في الماضي واستمر الى الابد ثم اذا حكمنا على زيد واثبتنا له الانطلاق
وقلنا زيد منطلق فهناك ثبوت ونسبة اخرى بين المنطلق وزيد وهي اتحادهما في الوجود
وهذه مسببة عن النسبة الاولى لان عروض الانطلاق لزيد هو السبب لصدق هذا الحكم
ولما لم نذكر زمانا معينا يكون ظرفا للنسبتين وليس بعض الازمنة اولى من البعض
لا يجوز التوقف في الجميع لحكمنا بالثبوت فيفهم الدوام فيكون دلالة المشتق على الحدوث والا

دلالة

وقيل الاتصاف بالمبدا المشهور انه مجاز وادعى جماعة الاتفاق عليه متن

دلالة عقلية اذ ليسا عين الموضوع له ولا جزئه فان اريد تخصص الحدوث بزمان معين فاما
ان يدل عليه بلفظ غير لفظ المشتق كقولنا كان زيد منطلقا او سيصير او هو الان فقط
منطلق فيكون اطلاق المشتق حقيقة واما ان يدل عليه بلفظ المشتق حتى يكون معنى زيد
منطلق كان زيد منطلقا في الماضي مثلا ويكون اطلاقه مجازا قوله وقيل الاتصاف
بالمبدا الخ اقول قول القائل المشتق مجاز باعتبار المستقبل له ايضا معنيان احدهما انه
اذا اطلق واريد به تلبس الذات بالمبدا في المستقبل على ان يكون الزمان ماخوذا في معناه
بطريق الجزئية يكون مجازا وثانيهما ان يراد به ما لم يتلبس بعد لعلاقة وهي تلبسه بعد
ويفهم المخاطب المراد من القرينة فلا دلالة للمشتق على الزمان المستقبل كما لا دلالة
للخمر عليه في قوله تعالى حكاية عن قول صاحب السجن اعصر خمرا اي عنبا يؤول الى الخمر فالاول
الى الخمر في المستقبل هو العلاقة وليس مدلولا للفظ الخمر غاية الامر خطور هذه العلاقة
عند خطور العنب في البال احيانا اذا عرفت هذا فاعلم ان ظاهر عبارات النحاة يدل على
دلالة اسمي الفاعل والمفعول على الازمنة المعينة فاشكل عليهم الامر في تعريفي الاسم
والفعل جمعا ومنعا لخروجهما عن حد الاسم ودخولهما في حد الفعل والفاضل الچلبي اعترض
على الشارح التفتازاني بان كلامه مشعر بكون الاسمين موضوعين للحال وهذا يوجب
بطلان التعريفين طردا وعكسا قال واجيب تارة بان كثرة الاستعمال جارية مجرى
الوضع بجامع التبادر فعبر عن التبادر بالحقيقة وعن غيره بالمجاز وطورا بان زمان الحال
معتبر على الفيدية للموضوع له لا الجزئية ولا يخفى ما فيه من التكلف وقد يقال اعتبار
زمان الحال بالنسبة الى الاستعمال الطارى على اصل الوضع لا اليه نفسه ولكن بعض
ائمة الاصول صرح بان اسم الفاعل مثلا فيما مضى وانقضى وفيما لم يقع بعد مجاز لغوي فهذا

يشعر باعتبار زمان الحال في اصل الوضع ولا مخلص الا باعتباره بالقيدية ولك ان تفرق
بين مذهب اهل العربية والاصول انتهى اقول الجواب الاول ايضا كالاخير مبني على ان
اعتبار زمان الحال انما هو بالنسبة الى الاستعمال الطاري الذي صارت شهرته بمنزلة
الوضع ومغنية عن القرينة ولعل الفرق بينهما هو دعوى الاستعمال في الموضوع الاصلي
في الاول دون الاخير وانما استعمل في احد الازمنة في الاخير الى ان صار حقيقة عرفية للشهرة
وقال في بحث المسند دعوى الشارح عنده لعدم دلالة مثل قولنا زيد قائم على اعتبار الحال زائد
عالم على زمان اصلا ضرورة انه مخالف لما اسلفه في تعداد امثلة خلاف مقتضى الظاهر
من ان اسم الفاعل والمفعول حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال اللهم الا ان يعتبر التغليب
بالنسبة الى زمان الحال انتهى والظاهر ان مقصوده من قوله التغليب هو ما تقدم
من قوله ان كثرة الاستعمال جارية مجرى الوضع بجامع التبادر وقال المحقق الرضي في
بيان حد الفعل وهو ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة اي على معنى
واقع في احد الازمنة الثلثة معينا بحيث يكون ذلك الزمان المعين مدلول اللفظ الدال
على ذلك المعنى بوضعه له اولا فيكون الظرف والمظروف مدلولي لفظ واحد بالوضع
الاصلي ثم قال فيخرج عن حد الفعل اسما الفاعل والمفعول عند اعمالهما لانهما وان كانا
لا يعملان عندهم الا مع اشتراط الحال والاستقبال الا ان ذلك مدلول عملهما العارض
لا مدلولهما وضعا وكذا يخرج اسماء الافعال لان ذلك ليس فيها بالوضع الاول بل بالوضع
الثاني انتهى واراد بالوضع الثاني انها منقولة من المصادر والظروف وغيرها الى معنى
الافعال فتكون حقايق عرفية عامة فيها وبالجملة كتب النحاة مشحونة من توهم اسم الفاعل
والمفعول يعمل بمعنى الحال والاستقبال لا مطلقا بل بشرط الاعتماد كما هو المذكور في تلك الكتب

ولا يعمل اذا

ولا يعمل اذا كان بمعنى الماضي ولا يمكن حمل كلامهم على ان احد الازمنة مدلول الاسمين بالوضع
الاصلي حتى يكون اطلاقهما عليه حقيقة لغوية لان ذلك مناف للتعريفين كما عرفت وليس
مقصودهم من توهم بمعنى الحال وغيره ان الاسم اذا استعمل مع لفظ الان او الامس وغيرهما
مما يدل على احد الازمنة فهو بمعنى الحال وغيره لانه لا يكون ح انتقاض التعريفين حتى
يحتاج الى الاحتيال في تصحيحهما بل انما يتصور الانتقاض اذا دلا على احد الازمنة غير مقترنين
بما يفيده من الالفاظ ومن تامل فيما نقلناه من بيان تصحيح التعريفين وجدها تحكمات و
تعسفات كدعوى التبادر بالنسبة الى زمان الحال حتى يقال ان قول القائل زيد قائم
يتبادر منه انه قائم في الان فقط وكدعوى القيدية لا الجزئية ودعوى لزوم اعتبار الزمان
في الاستعمال بل لا تحصل لما افاده المحقق في هذا المقام الا بارجاعه الى بعض ما نقلناه من حاشية
المطول اعني اعتبار زماني الحال والاستقبال بالنسبة الى الاستعمال الطاري على اصل الوضع
اي استعمالها عاملين على النصب وح يكونان مشتركين بين الزمانين كاشتراك المضارع
على بعض الاقوال ويكون التعيين بالقرينة ومع ذلك لا يخلو كلامه من تامل اخر لانه جعل
اسماء الافعال دالة على الازمنة بوضع ثان ولم يجعلها في الاسمين كذلك لا يقال كانه يدعي ان
اسماء الافعال وضعت لمعان غير مقترنة باحد الازمنة واستعملت فيها كما استعملت في
المعاني المقترنة ايضا سواء اشتهرت فيها ام لا بخلاف الاسمين فانهما وان وضعا لمعنى غير مقترن
باحد الازمنة لكنهما لم يستعملا الا في المعنى المقترن لانا نقول اولا انه قد اعترف في باب اسماء
الافعال ان بعضها لا يستعمل الا في المعنى المقترن وان معنى الغير المقترن اصل مرفوض كما ان
الاول عارض لازم وثانيا ان علماء البيان قالوا ان المسند وان كان مشتقا لا يفيد التقييد
باحد الازمنة وعلى هذا التقدير يصير حاصل كلامهم ان الاسم المشتق اذا كان مسندا لا يفيد التقييد

وقال صاحب الكوكب الدرى اطلاق النحاة يقتضى انه اطلاق حقيقى متن

باعتبار المعنى الذى لم يستعمل فيه اصلا وان كان مفيد الرد دائما باعتبار ما يستعمل فيه وهذا
كلام يشبه اللغو ثم لا ادرى ما الوجه عند المحقق ره فى عدم انتقاض التعريفين بالاسمين اذا
كانا بمعنى الماضى ولم يعملا عمل النصب فظهر ان غاية ما يدل عليه كلمات النحاة هو شمولهما
فى احد الازمنة وبضم اليه ان الاصل فيه الحقيقة فيثبت به الحقيقة العرفية وهذا على
تقدير كونه تاما فانما يتم فى زمان الحال كما سبق اليه الاشارة ونقلناه من حاشية الفاضل
الچلبى اذ يمكن فيه دعوى التبادر مع تطرق المنع اليها اذ هى اظهر بالنسبة الى العلم واما
فى الزمانين الاخرين فلعل هذه الدعوى فيهما فى غاية البعد والظاهر ما قاله الشيخان المتقدمان
من عدم دلالة المشتق على اكثر من الثبوت كما مر وانما يستفاد احد الازمنة من امر اخر ثم
ان ما ادعاه المحشى الفاضل من جواز مغايرة مذهب العربية للاصول لا يخرج عن غرابة
لان الاصوليين يستدلون على الحقيقة فى هذا المقام بكلام اهل العربية ومقتضاه عدم
الفرق والمغايرة ولولا ذلك لامكن ان يقال ان ما يفهم من اللفظ عند فهم ما وضع له دائما خلو
عند الاصولى فى الموضوع له وان كان قيدا خارجا عنه عند غيره فيجوز للاصولى دعوى كون
المشتق حقيقة فى الحال وان كان اعتبارا بالقيدية عند اهل العربية لا الجزئية وذلك
لان مقصود الاصولى هو ان حكما من الاحكام اذا تعلق بالمشتق انما يتعلق بالمتلبس بالمبدأ
فى الزمان الحاضر لان هذا هو المفهوم منه عند تجرده عن القرائن فيكون الموقوف عليهم
فى قول القائل وقفت هذا على سكان مكة الساكنين فى زمان النطق سواء اعتبر الزمان
جزءا او قيدا اذ يتبادر الى الذهن ارادة المتكلم لهذا المعنى هذا هو الكلام فى المعنى الاول واما
المعنى الثانى فليس فيه نقض لتعريف اصلا والحمد لله **قوله** وقال صاحب الكوكب الدرى الخ
اقول لعله اراد توهم اسم الفاعل يعمل بمعنى الاستقبال او ضارب غدا اسم فاعل فانهم اطلقوا

واما بعد زوال المبدأ كالضارب لمن انقضى عنه الضرب ففيه اقوال متن

على الضارب اسم فاعل والاصل فى الاطلاق الحقيقة فلو لم يكن من لم يضرب وسيضرب
معنى حقيقيا للضارب لم يكن اسم فاعل حقيقة والجواب ان هذا الاصل قد عدل عنه لمانع
وهو الاجماع على انه فى المستقبل مجاز وسيجيئ ما له تعلق بهذا الكلام ان شاء الله تعالى
قوله واما بعد زوال المبدأ الخ **اقول** كون المشتق حقيقة او مجازا فيما انقضى عنه المبدأ
يتصور على وجوه الاول ان يراد باللفظ ذات كانت متصفة قبل زمان النطق بالمبدأ ثم انقضى
وزال عنها بمعنى لان لا تكون متصفة به على ان يكون الزمان ايضا مدلولا كما يحتمل فى
يقول بكونه حقيقة ح يشكل عليه الامر فى التعريفين فلا بد له من ارتكاب بعض التكلفات
المذكورة والثانى ان يراد به ما ذكر من غير دلالة اللفظ على الزمان ويكون ثبوت المبدأ قبل
زمان وقوع النسبة الحكمية علاقة للتجوز كقول القائل شربت خمرا ويريد خلا كان قبل ان
الشرب خمرا فكما ان الخمر مستعمل فى الخل باعتبار الكون وليس الزمان مدلولا لها لا حقيقة
ولا مجازا كذلك قول القائل هذه مثمرة مشيرا الى شجرة مثمرة كانت قبل هذا اليبس فيه ما يدل
على زمان الاثمار لا حقيقة ولا مجازا والثالث ان يراد به ما ثبت له المبدأ اى خرج من القوة
الى الفعل فى ظرف الواقع من دون اعتبار قدم وحدوث وطريان عدم بعد الوجود واستمراره
الى حين النطق وهذا معنى مشترك بين الماضى والحال لان فى كل منهما قد خرج مبدأ الاشتقاق
الممكن فى نفسه الى الوجود واتصف موصوفه وموضوعه به قديما كان ذلك المبدأ او حادثا
باقيا كان او زائلا ولا اعنى بالمشترك الزمان بل مفهوم قولنا الثبوت فى الجملة اذا عرفت
هذه فاعلم ان الذى يقتضيه دقيق النظر ان يكون نظر الاصوليين فى وفاقهم على كون المشتق
حقيقة فى الحال الى المعنى الثانى من معنيى اللفظين سبقا اى حال التلبس لا حال النطق وعلى
عدم كونه حقيقة فى المستقبل الى المعنيين المتقدمين وفى خلافهم فى الماضى الى الاول والاخير

وقد صرح بعضهم من يقول بكونه حقيقة فى الماضى بالمعنى الاخير كما سيجيئ انشاء الله تعالى
قوله اولها مجاز مط اى سواء امكن بقائه ام لا وظاهر هذه العبارة كالاكثر يدل على ان النزاع
فى المشتق مط اى سواء كان بمعنى الحدوث كالضارب ونحوه او بمعنى الثبوت كالمؤمن والكافر وخصه
البعض بالاول وسيجيئ الكلام انشاء الله تعالى عليه والقول بالمجازية مذهب اكثر الاشاعرة
قوله بعد الاتفاق على كون المشتق حقيقة فى الحال سواء اريد بها حال النطق وحال النسبة
يكون اطلاقه باعتبار الماضى باى معنى كان من المعانى الثلثة دائرا بين الحقيقة والمجاز
والمشهور بينهم فى مثله الحكم بالتجوز لكونه خيرا من الاشتراك وقد تصدى بعض من يقول
بكونه حقيقة فى الماضى للجواب عن هذا وزعم ان المشتق لم يستعمل بمعنى الحال وانما استعمل فى
المعنى الثالث المشترك بين الماضى والحال ويستفاد خصوصية الحال من امور اخرى وهذا
شان كل لفظ موضوع للعام اذا استعمل فى الخاص وكان مع ذلك حقيقة لا مجازا اقول
لعل موارد الاستعمال وبعض عبارات القوم لا يساعد هذا الزعم واستدل بعض افاضل
الاشاعرة على كونه مجازا بانه اذا كان جسم ابيض فصار اسود فلا شك انه يصدق عليه انه اسود
حقيقة وكان معنى لفظ الاسود وهو المفهوم الكلى الناعت للجسم متحدا مع الجسم فى الوجود
ولا شك ايضا ان مفهوم لفظ الابيض الذى كان متحدا مع الجسم فى الوجود قد انعدم عن
هذا الجسم ولم يكن فى هذا الوقت موجودا بوجود الجسم والا لاجتمع الضدان واذا انعدم مفهوم
الابيض عن الجسم فاطلاق لفظ الابيض عليه اطلاقا على غير الموضوع لان لفظ الابيض لم يوضع
لذات الجسم بل للمفهوم الذى كان الجسم من افراده وكان موجودا بوجوده فحين انعدم هذا
المفهوم من الجسم وازالت العلاقة التى بين الجسم وبين الابيض وهو كونه محمولا عليه متحدا
معه فى الوجود ولم يبق الجسم من افراده كان اطلاق اللفظ عليه مجازا وايضا قد علمت ان اللفظ

الموضوع للعام المستعمل فى الخاص انما كان حقيقة فى ذلك المفهوم العام والخصوصية مستفادة
من امور اخرى فاذا زال المعنى الموضوع له كان استعمالا فى غير الموضوع له وقال فى الحاشية
والتفرقة بين زوال العين بطريان الضد الوجودى وبين عدمه بان الاول مجاز اتفاقا دون
الثانى مع انه تحكم ومخالف لكلام الشرح حيث اورد الحلو والحامض ولم يساعد كلامهم فى تحرير
المسئلة فى المشهور يندفع بجريان الدليل المذكور فى هذه الصورة ايضا غاية الامر انه سبيل
الضد بالنقيض فتامل اقول يستفاد من هذا الكلام ان النزاع ليس مختصا بما اذا طرا
على المحل ضد وجودى يناقض الاول او يضاده ولا بالذى هو بمعنى الحدوث ولا فى دلالة المشتق
على احد الازمنة وكذا يظهر منه ان المعنى الحقيقى الذى يقول به المشترط ليس هو المعنى العام
الشامل للحال والماضى اى ذات حصل له البياض مثلا وخرج من القوة الى الفعل سواء بقى او زال
وانعدم وذلك لان هذا المعنى لم يزل بزوال البياض بل هو يتحقق حين تحقق السواد ايضا
ولذا قيل على القائل بكون المشتق حقيقة فى المعنى العام انه لازم ذلك ان يكون اطلاق الابيض
والاسود على الجسم بعد ما حصل له الوصفان على التعاقب حقيقة فتامل وقال ايضا فى موضع
اخر انا لا نفهم من صيغة الضارب مثلا الزمان اصلا على ان يكون داخلا فى مسمى اللفظ بل
معناه على ما فسره ائمة اللغة ليس الا الحدث والذات المبهمة والنسبة الابهامية قال ان المشترط
للبقاء انما يقول بعدم صحة الاطلاق حقيقة مع الانقضاء لان تحقق المعنى شرط حين الاطلاق
كالجوامد بعينها فلا يبقى هذا ماء بعد انقلابه الى الهواء انتهى ولا يتوهم من هذا الكلام ان هذا
الفاضل يقول بان معنى المشتق هو الذات المبهمة المنسوبة الى الحدث فى زمان الحال وهو زمان
الاطلاق على ان يكون الزمان داخلا فى الموضوع له لانه صرح بعدم دلالة المشتق على الزمان
اصلا وانما يتضح مقصوده ان المشتق اذا وقع محكوما به بشرط كونه حقيقة هو وجود المبدا فى
زمان صدق النسبة الحكمية وهو فى مثل قولنا زيد قائم عبارة عن زمان مشتمل على مجموع الازمنة

منها زمان النطق والاطلاق وفهم هذا الزمان من دلالة العقل لا اللفظ كما تقدمت
الاشارة اليه نعم زمان النطق لابد ان يكون ظرفا للنسبة الخبرية والنسبة التوصيفية
اعنى ثبوت المبدء لمعروضه واما الزمانان الاخران فيفهمان لعدم الاولوية والترجيح كما نقلنا
من المحقق الرضى رة **قوله** وثانيها حقيقة مط هذا هو المش بين المعتزلة والامامية
ونسبه الفاضل الچلبى فى حاشية المطول الى الشيخ عبد القاهر وقد عرفت انه ينكره لا لذاته الا باسم
على الزمان فمقصوده من كونه حقيقة فى الماضى هو كونه حقيقة فى القدر المشترك على ما سبق
واما غيره فلانه يابى كلامه عن الحمل على دلالته على الماضى كدلالة الفعل عليه واستدلوا
عليه بدلايل منها ماذكره العضد وشيخنا البهائى فى الزبدة قال هل الاستعمال فى الثلثة والاصل
الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق والفاضل الشارح الجوادرة بعد ما حكم بان هذا الدليل
هو المعتمد قال فى شرحه ان المشتق قد استعمل فيمن كان متلبسا بالمشتق منه وفيمن انقضى منه
ذلك وفيمن سيفعل واطلق على كل واحد منها والاصل فى الاطلاق الحقيقة لكن هذا الاصل
قد تخلف عند اطلاقه على من سيفعل للمانع وهو مجازيته فيبقى الاصل معمولا به فيما عداه اعنى
فيمن انقضى منه وفيمن كان متلبسا به فيكون المشتق حقيقة فى كل منهما وما استدل به الخصم
على مجازيته مردود ويبقى الاصل سالما اقول ظاهر المتن وصريح الشرح هو اطلاق المشتق
على الماضى والحال كاطلاقه على المستقبل بمعنى ارادة كل منهما من حيث الخصوصية من اللفظ واستعماله
فيه لا فى القدر المشترك بين الماضى والحال تارة وفى المستقبل من حيث الخصوصية اخرى
فيرد عليه ما اشرنا اليه وهو ان على هذا يلزم القول بالاشتراك والمجاز فيه لا يقال لكن
نستدل هكذا المشتق قد استعمل فى كل واحد من الثلثة والمستقبل مجاز وفاقا واستعماله فى
الاخيرين ان كان من حيث الخصوصية يلزم الاشتراك والمجاز وان كان فى القدر المشترك فلا بل

واحد منها

واحد منهما والحمل على الحقيقة الواحدة اولى منهما فيثبت المط وهو كونه حقيقة فى الماضى لانا
نقول اولا ان كلامنا مع من يقول بكونه حقيقة فى كل منهما بخصوصه وثانيا ان هذا اثبات
اللغة بالقياس اذ لا نعلم ان المشتق هل استعمل فى القدر المشترك ام لا فانما نريد ان نعلمه
من هذا الدليل ولهذا لا يجوز ان يقول احد انه قد استعمل فى المستقبل كما استعمل فى غيره
فليكن المعنى الموضوع له هو القدر المشترك بين الازمنة اى ما امكن ان يعرضه المبدء فى
احد الازمنة لئلا يلزم الاشتراك والمجاز اصلا وبالجملة لابد ولا من ان نعلم بالاستعمال
ثم نرجح الحقيقة الواحدة او المجاز على غيرهما ولا يجوز اثبات الاستعمال بالدليل ومنها
ماذكره الشيخ الفخرية ايضا تبعا للعلامة وهو ان معنى المشتق من حصل له المشتق منه سواء
انقضى منه او كان متلبسا به فيكون اطلاقه على من انقضى منه اطلاقا على معناه الموضوع له
فيكون حقيقة لا يقال لو كان موضوعا لمن حصل له لكان اطلاقه على المتلبس به بالفعل
مجازا الان من حصل له ظاهر فى الماضى لانا نقول ان المراد به من صدر منه المشتق منه اعنى
المعنى المشترك بين الماضى والحال هذا كذا افاده الشيخ الفاضل فى شرح الزبدة اقول
هذا الكلام انما يتم بعد تسليم مقدمتين الاولى ان استعمال المشتق فى هذا المعنى بطريق
الحقيقة وهو كما ترى اول النزاع والثانية عدم استعماله فى المتلبس بالمبدء حال النطق
او التلبس به فيمن حصل له فى الزمان الماضى بخصوصها لئلا يلزم الاشتراك والمجاز وكلتاهما
فى محل المنع بل اقول قد نقل غير واحد من الاصوليين الاجماع على كونه حقيقة فى الحال
المشترك يلزم محذور الاشتراك قال الشيخ المتقدم ولا يخفى ان للخصم ان يمنع كونه موضوعا لذلك
ليكون اطلاقه على من مضى منه حقيقة بل يقول انه موضوع لمن يصدر منه فى الحال انتهى وقد
ظهر لك مما نقلناه ان مدلول الدليل الاول على الظاهر هو كون كل من الماضى والحال ومدلول

وثالثها ان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة وتوقف جماعة لابن الحاجب والآمدي متن

هذا الدليل هو كونه حقيقة في المعنى المشترك مع ان المطلوب ليس امرا واحدا يستدل عليه
بالادلة المتعددة وما يدل على كون المطلوب هو الاول التمسك بقول النحاة لان ظاهر قولهم
في التمثيل الماضي والحال والاستقبال بمثل ضارب امس وغدا والآن هو ان كل واحد من
الازمنة هو المستعمل فيه المراد المتكلم وايضا انتقاض لتعريفهن بما يتصور مع دلالة المشتق
على احد الازمنة كدلالة الفعل واذا كان مدلوله المعنى المشترك الذي لا يؤخذ فيه زمان
اصلا فلا انتقاض به قطعا وقد يتوهم ان القدر المشترك بين الماضي والحال الذي عبر عنه بقولهم
ثبت له الضرب هو الزمان المشتمل على الزمانين وهذا توهم فاسد اذ لا دلالة للمشتق على مثل
هذا الزمان ولم يصرح احد به بل المراد بالقدر المشترك كما اشرنا اليه هو الثبوت المعروض
الخروج من القوة الى الفعل لا بشرط طريان العدم عليه ولا بشرط البقاء الى الحال **قوله**
وثالثها ان كان مما يمكن بقاؤه الخ **اقول** الذي ظهر لي هو ان القول بهذا التفصيل والتخصيص
كغيره من التخصيصات في الدعوى كما سيجيء الاشارة اليه قول حادث قد التزمه البعض فرارا
من الالزام او عجزا عن جواب خصمه ثم اختاره جماعة واشتهر بعد قولا ثالثا بيان ذلك ان
النافي لاشتراط البقاء لما استدل على مذهبه بان بقاء المبدأ لو كان شرطا لزم ان لا يصدق
المشتق من المصادر السيالة الغير القارة الاجزاء كالمخبر والمتكلم على احد حقيقة والتالي باطل
اجماعا اما الملازمة فلان مثل هذه الاحداث تنقضي اجزاؤه شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق
وبعده منقض فصدق المشتق منها حقيقة مع عدم المشتق منه دليل على عدم الاشتراط اجيب
بانا نخصص الدعوى فنجعل البقاء شرطا ان كان ممكنا كالقيام والقعود والا فلا قال العلامة
في النهاية الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منفي بالاجماع انتهى والجواب الصواب هو ان المعتبر
في الصدق حقيقة هو التلبس العرفي اذ هو المصحح للاطلاق حقيقة وهو في السيال يتحقق بوجود جزء

وذكر الرازي والآمدي والتبريزي في اختصار المحصول وجماعة اخرى ان محل الخلاف ما اذا لم يطرأ على المحل وصف وجودي
يناقض المعنى الاول ويضاده كالسواد مع البياض والقيام مع القعود ومع الطريان مجاز اتفاقا متن

منه في المحل وينعدم بانعدام جميع الاجزاء لا مطلقا بل في زمان معتد به فالآتي بجزء من الخبر
متكلم مخبر حقيقة وان سكت في البين مثلا وليس كذلك اذا سكت في اثنائه كثيرة فلهذا يكون
المضارع المشتق من السيال مفيدا لمباشرة الفاعل له في الحال اي في اجزاء من الماضي والمستقبل
متصلة لا يتخللها فصل يعتد به فاعرف ذلك **قوله** وذكر الرازي الخ **اقول** هذا التخصيص ايضا
كالاول مع انه لم يكن مذكورا ايضا عند تحرير المسئلة كما نقلناه من الفاضل الباغنوي وقال
الفاضل الشيخ جواد ان هذا التخصيص ليس في المحصول وانما هو في اختصاره للتبريزي والباعث
عليه هو ان المشترط لما استدل على مذهبه بان الاتفاق حاصل منا ومنكم على ان اطلاق النائم
على اليقظان والحلو على الحامض والعبد على الحر وغيرها مجاز باعتبار النوم المتقدم وغيره
وايضا لو كان حقيقة لزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة لكفر تقدم واجيب عن الثاني
بانكم ان اردتم ان لا يجوز مطلقا فهو اول البحث وان اردتم انه لا يجوز شرعا فمسلم لكن المنع
الشرعي لا ينافي جواز الاطلاق بحسب اللغة وقيل فيه نظر فانه على هذا يلزم ان يكون الانسان
بالمتقابلين معا حقيقة فيكون مؤمنا وكافرا معا باعتبار سبق احدهما فان قيل لا امتناع في
ذلك مع سبق احدهما انما الممتنع اذا اتحد الزمان قلنا الكلام في اللغة وبطلانه منها معلوم
قطعا وقد بينا ثبوت البطلان لغة مع اختلاف الزمان **اقول** على القول بان المشتق حقيقة
فيمن حصل له المبدأ حقيقة في الجملة ان المؤمن مشتق ايضا كالكافر فاذا كان الثاني حقيقة فيمن
حصل له الكفر في الجملة كان الاولى حقيقة فيمن حصل له الايمان في الجملة لا فيمن حصل له الايمان
في الحال فعلى هذا الاختلاف في مفهومي المشتقين باعتبار اختلاف الزمان المعتبر فيهما فيلزم ان
يكون اطلاقهما معا حقيقة لغة وكذا اطلاق الحلو والحامض والعبد والحر باعتبار سبق احد
المتقابلين وتاخر الآخر والظاهر عدم مساعدة اللغة والعرف بذلك ثم اجيب بتخصيص الدعوى

بما اذا لم يطرا على المحل وصف وجودى يناقض الاول بان يستحيل اجتماعهما وارتفاعهما عن موضوعهما
كالحركة والسكون على تقدير كونه وجوديا او يضاده بان يستحيل اجتماعهما فقط كالسواد والبياض
وعلى هذا يكون اطلاق الكافر مجازا عند طريان ضده وهو الايمان وفاقا فيكون خارجا عن محل
النزاع اقول قال الاسنوى فى شرح المنهاج ان الامام فى المنتخب والمحصول قد رد على الخصوم
فى اخر المسئلة بانه لا يصح ان يقال لليقظان انه نائم باعتبار النوم السابق وتابعه عليه صاحب
الحاصل والتحصيل وغيرهما وصرح به الامدى فقال لا يجوز تسمية القاعد قائما للقيام السابق
لاجماع المسلمين من اهل اللسان اقول الرد انما يصح مع تعميم الدعوى اذ لا معنى للرد على من
لا نزاع له فى كون اليقظان نائما مجازا بانه مجاز اتفاقا فان قلت قولهم بالمجازية فى مثل اليقظان
والنائم مما لا ريب فيه فما معنى الرد عليهم بدعوى المجازية قلت حاصله ان الدعوى الكلية
اى كون المشتق حقيقة مطلقا مع انقضاء المبدأ منافية لما اتفقتم عليه من ان اطلاق النائم على
اليقظان مجاز فهدم الدعوى اما غفلة او تغافل ويمكن ان يكون مقصود الامام من هذا
الكلام بيان دليل عدم الاشتراط لا الرد والالزام وحاصله انا اذا استقرانا الجزئيات
كالامثلة المتقدمة وجدنا الاطلاق حقيقة مع البقاء او مجازا مع الانقضاء فالحقنا بهما
ما عداها من مواضع النزاع بها الحاقا بالاعم الاغلب وفيه منع ظاهر اذ لا نسلم غلبة ما طرأ عليه
الضد والنقيض على غيره وهناك تخصيص اخر لم يشر اليه المص وقد مرت الاشارة اليه وهو
تخصيص الدعوى بالمشتق بمعنى الحدوث لا الثبوت وقد ادعاه الفاضل التفتازانى فى شرح
الشرح والداعى اليه ايضا هو الفرار من الالزام والعجز عن الجواب وذلك ان النافى لما
اورد على المشترط انه يلزم على قولكم ان يكون صدق المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق فى حال
النوم فلا ايمان اجاب بتخصيص الدعوى والحق فى الجواب ان الايمان ليس هو الصورة التصديقية

الحاصلة فى القوة المدركة بل هو عبارة عما حصل للنفس سواء كان فى المدركة او فى الخزانة وقد
قيل فى هذا المقام ان التصديق بدون تصور اطرافه ووقوع الايقاع والانتزاع على النسبة ممتنع
ووجود ذلك حال النوم والغفلة بعيد جدا اقول نعم لا بد فى حدوث التصديق مما قلت
ثم يبقى ببقاء صورة الاطراف وصورة النسبة الواقعة او الغير الواقعة فى خزانة النفس التى صدر
منها الايقاع والانتزاع فى غير حال النوم والغفلة ووجود ذلك فى الحالين غير بعيد بل قريب
جدا قوله وفى تمهيد الاصول الخ اقول قال الاسنوى فى شرح المنهاج ان محل الخلاف
ما اذا كان المشتق محكوما به واما اذا كان متعلق الحكم كقولك السارق تقطع يده فحقيقة مطلقا
قال القرافى لو كان مجازا لكان قوله تعالى اقتلوا المشركين والزانية والزانى والسارق والسارقة
وشبهها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفة فى زماننا لانه مستقبل باعتبار زمن الخطاب
عند نزول الاية على هذا التقدير يسقط الاستدلال بهذه النصوص اذ الاصل عدم التجوز
ولا قائل بهذا وقال الشيخ الجوادى وقد يفهم من كلام بعضهم ان النزاع فى المشتق الذى لا
يكون محكوما عليه قالوا لو لم يكن كذلك لامتنع الاستدلال بالنصوص السابقة فى زماننا بالنسبة
الى من لم يكن سارقا حال الاطلاق وهو باطل بل المعتبر اتصافه باحد الازمنة الثلثة انتهى
اقول لا اعرف لهذا التخصيص وجها وجيها وفى كلام الشارحين مواضع للنظر الاول
انه لا بد من ان يراد بمتعلق الحكم او المحكوم عليه معنى شامل لنحو المشركين فى قوله تعالى اقتلوا المشركين
غير شامل لمثل قولهم لا يتوضأ الرجل تحت الاشجار المثمرة وقول الواقف وقفت هذا على حفاظ
القرآن او حفاظ القرآن وقفت هذا عليهم وقول الناذر لله على ان اعطى سكان مكة كذا
وكذا لكون غير الاول من موارد الخلاف فلا بد من دخوله تحت المحكوم به وخروجه عن المحكوم عليه
ولعلك لا تجد مثل هذا المعنى والثانى ان قوله حقيقة مطلقا يدل بظاهره على ان المشتق يكون

وفى تمهيد الاصول ان النزاع انما هو فيما اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد مشرك او قاتل او متكلم فان كان محكوما عليه
كقوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واقتلوا المشركين ونحوه
فانه حقيقة مطلقا سواء كان للحال او لم يكن متن

حقيقة فى كل واحد واحد من الازمنة الثلثة ويمكن ان يكون مراده انه موضوع للمعنى الشامل
لها وهو الملابس للمبدأ فى الجملة سواء كان فى الحال او غيرها فاذا استعمل فى كل واحد من الازمنة
فقد استعمل فى المعنى العام حقيقة ويستفاد الخصوصية من امور اخرى وهذا هو الظاهر من الشيخ
جواد رة وانت تعلم ان القول بان وضع اللفظ يختلف باختلاف النسبة فيكون موضوعا للمعنى
اذا كان محكوما عليه ولمعنى اخر اذا كان محكوما به بعيد ولا يحضرنى له نظير الثالث قوله لو كان
مجازا الخ يرد عليه انه لو لم يكن حقيقة فى المعنى العام ولم يكن استعماله فى المستقبل باعتبار تحقق
العام فيه بل استعمل فيه من حيث الخصوصية وكان استعماله مجازيا لكان قوله تعالى اقتلوا
المشركين الى اخر الدليل فحاصل الدليل على كونه حقيقة انه لو لم يكن موضوعا لغة للمعنى
العام لما جاز من الفقيه الاستدلال والتالى باطل ولا يخفى فساده الا بتوجيه بان يقال ان
مقصوده هو ان العلماء فى كل الاعصار يستدلون باية السرقة والزنا على القطع والجلد ولم
من اهل اللسان فلولا انهم فهموا من السارق والزانى ما يشمل المتصف حال التلبس بهما او
بعده فى زمان المستقبل بالنسبة الى زمن الخطاب لما جاز لهم ذلك الاستدلال لان للخصم ان
يقول انهما موضوعان لمن تلبس بهما زمن النزول فاطلاقهما على المتلبس فى زماننا يكون مجازا
والاصل عدمه فلما استدلوا بهما علم ان المشتقين ونظائرهما حقائق فيما قلناه والجواب
على ما ثبت يلزم الاشتراك بين المتلبس بالمبدأ فى زمن النطق وبين المعنى العام والمجاز خير
منه وان يكون كون المشتق محكوما عليه قرينة لاحد معنيى المشترك ليس اولى من ان يكون
قرينة للتجوز فيمكن ان يكون بناء الاستدلال على المجاز لوجود القرينة على انا نقول على ان
الاستدلال بامثال هذه الايات كالاستدلالات بخطابات المشافهة وحاصله اثبات الحكم
لمن فى زمن الخطاب ثم اثبات الحكم لمن بعده بالاجماع على اتحاد حكمهما الا ما اخرجه الدليل ثم لا

والحق ان اطلاق المشتق باعتبار الماضى حقيقة اذا كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا فى
جنب الاتصاف بالمبدأ ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او محكوما به وسواء طرأ الضد اولا
متن

لا يخفى ان هذا القول من القرافى مبنى على ما نقلناه من مذهبه فى المشتق من كتاب جمع الجوامع
وقد ظهر ما فيه وجميع ما قلناه مبنى على ان يكون مقصود شارح المنهاج ما هو الظاهر من كلام
الشيخ جواد رة ويعلم منه الحال على تقدير حمله على ظاهره ومن الغرائب انه قال ومن فوائد الخلاف
صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للبائع اذا مات المشترى قبل وفاء الثمن من قوله ايما رجل
مات او افلس فصاحب المتاع احق بمتاعه فان قلنا انه صاحب حقيقة باعتبار ما مضى رجع
فيه لانه داخل تحته وان قلنا انه مجاز فلا ويتعين الحمل على المستعير انتهى اقول ليس
صاحب المتاع محكوما عليه فى هذا بظاهر الخبر فكيف يجوز ان يعد حكمه من فوائد الخلاف الذى لا
يكون الا فى المحكوم به فتدبر ومما يلزم على هذا القائل كون اكابر الصحابة فاسقين بل مشركين
حقيقة اذا كان محكوما عليهما باعتبار سبق الوصفين منهم ولعله لم يرض به وبالجملة حال هذا
التخصيص ادون من اخواته قوله والحق ان اطلاق المشتق الخ اقول اعلم ان الشروط
التى ذكرها المصنف رة لم اظفر بها فى كلام غيره والظاهر عندى عروض اشتباه له فى البحث و
خلط بين من يطلق عليه المشتق باعتبار الملكة والصناعة وبين من يطلق عليه باعتبار قيام
المصادر ومبادى الاشتقاق من الاحداث بيان ذلك ان قولنا الكاتب والخياط والقارى
وامثالها تطلق تارة على من زاول تلك الاحداث واتخذها شغلا الى ان صارت صنعة وحرفة
له وتطلق تارة اخرى على من حصلت له الملكة من دون اعتبار الصنعة والاشتغال وتطلق
ايضا على من زاول تلك الافعال ولو مرة واحدة من دون اعتبار كونها حرفة لمن تطلق عليه
وكونه ذا ملكة فيها ولسنا ندعى ان الخياطة والكتابة وغيرهما من المصادر ومبادى المشتقات
موضوعة لغة للملكة او الحرفة ولا يهمنا ايضا البحث عنه اذ يكفينا تحقق الاطلاقات الثلثة
وصدق قولنا هذا خياط وذلك كاتب مثلا بمعنى ذى الحرفة او الملكة مشيرا الى ذى صنعة الخياطة

والكتابة او ملكتهما وكذب سلبهما وان اتصف الموضوع باضداد الخياطة والكتابة بالمعنى
المصدري او نقايضهما وصدق هذا ليس خياطا وذاك كاتبا بالمعنى السابق مشيرا الى غير ذي
الحرفة او الملكة وكذب ايجابهما سواء لم يكن المشار اليها ذا الحرفة او الملكة اصلا او كان
ولكنه زالت عنه ونسي العلم او اعرض عن الحرفة وترك الاشتغال به تركا معتدا به سواء
اشتغل بحرفة اخرى ام لا وتصدق هذه السالبة اذا خاط المعرض اتفاقا او بقسم الثاني
للفعل اذا عرفت هذا فنقول ان صدق الموجبة وكذب السالبة على التقدير الاول لا
يستلزمان عقلا ولا لغة لكثرة صدور الخياطة والكتابة من موضوع القضيتين بل
يصدق الخياط على من اتخذ الخياطة شغلا في اول زمان الاتخاذ ولو فرض حصول ملكة
الخياطة من غير مزاولة وممارسة لصدق ايضا هذا خياط اي ذو ملكة وعلم بها ثم جرت العادة
بممارسة اهل الصنايع لصنايعهم واشتغالهم بها اكثر من اشتغالهم بغيرها وكذا جرت العادة
بحصول الملكات بكثرة المزاولة فظهر ان لا نزاع في الاطلاقين الاولين مع اتصاف من يصدق
عليه المشتق بالمبادي التي هي الاحداث بل النزاع فيهما انما هو مع اتصاف الذات بالصنعة
والملكة وعدمه والاعراض والترك ينافي الاول وزوال الملكة ينافي الثاني وكثرة الاتصاف
بالمعاني المصدرية امر عادي لا دخل له في صدق المشتق فيصدق حقيقة مع وجود الصنعة
والملكة عند الكل وان عدم المبدا بالمعنى المصدري ويصدق ايضا مع عدمهما باعتبار
الوجود السابق حقيقة عند جماعة او مجازا عند آخرين سواء وجدت المعاني المصدرية ام لا
واما النزاع مع عدم اتصاف الذات بالمعنى الحدثي والاتصاف به في الاطلاق الاخير فنقول ان
من يقول بكونه حقيقة مع عدم الاتصاف لا يشترط اكثرية الاتصاف ولا عدم الاعراض
والرغبة ومن يقول بالمجازية يقول به وان كان الاتصاف اكثريا ولم يكن هناك اعراض

ورغبة فالجسم اذا اسود في ان واحد ثم ابيض مدة بقائه وكذا الشجرة ان اثمرت سنة ولم تثمر
سنين كثيرة فاطلاق الاسود والمثمرة حقيقة عند الاول ومجاز عند الثاني في حال البياض
وعدم وجود الثمرة وكذا اذا كان وجود السواد والاثمار اطول من زمان عدمهما ثم انه قد سبق
ما يظهر منه ان القول بالتجوز مع طريان الضد او النقيض وفاق وان تعميم محل النزاع غفلة
او تغافل فلا تغفل فان قلت يمكن نظر المشهورة فيما ذكروه من الاشتراط الى مثل ما ذكرته في
الجواب التحقيقي عن الاستدلال الثاني بما يشتق منه المصادر السيالة وذلك لان حاصل
استدلاله هو ان اهل العرف يطلقون المشتق في زمان عدم التلبس لمبدا الاشتقاق من دون
نصب القرينة اذا كان ذلك العدم مضمحلا في جنب الوجود كاضمحلال زمان الاول في جنب
زمان الثاني ولم يكن الموصوف تاركا معرضا لان الاعراض مظنة لاستمرار زمان العدم
وطوله فلا يكون خلط ولا اشتباه لاشتراك اللفظ كما زعمت قلت ان اهل العرف يطلقون
المشتق حقيقة في زمان عدم التلبس اذا كان متخللا بين زمان الوجود من الانات الماضوية
والمستقبلة ويجعلون ذلك بمنزلة المعدوم او في حكم زمان الوجود لقلته ولعدم الاعراض
بل مع عدم ارادة التلبس بعد العدم ايضا فيكون مجموع الزمان المركب من الانات الماضوية
والمستقبلة التي هي ظرف الوجود مع هذا الزمان المتخلل ظرفا للتلبس عندهم فما اطلقوا المشتق
الا على المتلبس بالمبدا واين هذا من اطلاق المشتق على الشيء حقيقة باعتبار التلبس في الماضي
وهذا هو محل النزاع وبالجملة نحن نسلم ان الاطلاق من اهل اللغة والعرف حقيقة مع عدم
التلبس بالمبدا المصدري مع ارادة ذي الملكة او الحرفة من المشتق او جعل زمان العدم
في حكم زمان الوجود واما غيرهما من الصورتين فلا نسلم كون الاطلاق حقيقة فيه وذلك كالاطلاق
في اول انات الترك مع عدم توقع التلبس ثانيا واما مع التوقع فيصير كما قلناه متخللا بين الزمانين

لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب لقرينة كالكاتب والخياط والقاري والمتعلم والمعلم ونحوها
ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات هذه الافعال
مما يابى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة وغير موافق لمعنى مباديها على ما في كتب اللغة وقال الشارح الرضي نقلا عن ابي علي او
الرماني ان اسم الفاعل مع اللام فعل في صورة الاسم قال ونقل ابن الدهان ذلك عن سيبويه ايضا ولم يصرح سيبويه بذلك بل قال
الضارب زيدا بمعنى ضرب انتهى متن

وقد عرفت حاله وهذا الذي قلناه ظاهر فيما يوجد في ان ويستمر زمانا ثم يعدم فيوجد
مثله بلا مهلة واما السيالات فاعلم ان من الاشياء ما يوجد كل جزء منه في جزء الزمان
ويوجد الكل في الكل فلا يوجد حقيقة الحكم على المجموع بالوجود في جزء جزء من الزمان حتى
الجزء الاخير لان الموجود فيه ايضا ليس الا الجزء الاخير من الشيء ولكن اهل العرف يتسامحون
ويحكمون عليه بالوجود من اول انات اخذه في الخروج الى الفعل الى اخرها فالمتلبس بجزء
منه متلبس به حقيقة عندهم بل غير المتلبس ايضا كذلك اذا كان مدة العدم قليلة وانما
يتحقق عدم التلبس عندهم بعد تمامه وخروجه باجمعه الى الفعل والاطلاق الذي هو محل
النزاع يتصور في زمان هذا العدم لا فيما بعده من زمان الوجود قوله ره لانهم
يطلقون الخ اقول لا يخفى ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه لانا لا نسلم اطلاق تلك المشتقات
على غير ذوي الملكات والصنايع من دون نصب لقرينة عند عدم الاتصاف بالمعاني المصدرية
الحدثية وان كانت مدة ذلك العدم قليلة ولم يكن من يطلق عليه معرضا ولا سيما عند
طريان الضد او النقيض واما اطلاقها عليها مع طريان ضد المعاني المصدرية او نقايضها ايضا
فليس موضع النزاع قوله ره والقول بان الالفاظ المذكورة الخ اقول لم يدع احد ولا
يجوز ادعاء ان جميع المبادي موضوعة للملكات ولا احتياج لمن يقول بالتجوز الى هذه الدعوى
الباطلة كما ظهر لك ثم انه لا يابى الطبع عن الوضع لو فرض ان العرب وضع تلك المبادي
للملكات كما انه لا يابى عن استعمال الكاتب والخياط والقاري على ذوي الملكات والصنايع
سواء كان استعمالا حقيقيا او مجازيا والحاصل ان العقل والوجدان والذوق ليس لها مدخل
في الاوضاع والحقيقة والمجاز قوله ره وقال الشارح الرضي الخ اقول لا يظهر حقيقة
الحال الا بنقل ما قاله هذا المحقق لان المشهورة فاقتصر اقتصارا مخلا فقال ره في بحث الموصولات

والحاصل ان استعمال اسم الفاعل بمعنى الماضي في كلامهم اكثر من ان يحصى والاصل في الاستعمال الحقيقة وكذا غيره من
المشتقات ومن فروع المسئلة ما لو قال احد وقفت الشيء الفلاني على سكان موضع كذا فهل يبطل حق الساكن بالخروج
عن الموضع مدة قليلة او كثيرة على وجه الاعراض او غير وجه الاعراض وقد عرفت التحقيق متن

ان اصل الضارب والمضروب الضرب والضرب فكرهوا ادخال اللام الاسمية المشابهة للحرفية
على صورة الفعل ضرب وا الفعل المبني للفاعل في صورة اسم الفاعل والمبني للمفعول في صورة
اسم المفعول ويكون هذه الصلة فعلا في صورة الاسم ولو كانت اسم فاعل او مفعول حقيقة
لم يعمل بمعنى الماضي كالمجرد عن اللام وقال في بحث اسم الفاعل فان دخل اللام استوى الجميع
بمعنى يعمل بمعنى الماضي وغيره وقال المازني في وابو علي ان اسم الفاعل ذا اللام لا يعمل الا اذا كان
ماضيا نحو الضارب زيدا امس عمرو ولم يوجد في كلامهم عاملا الا بمعنى المضي فتوسل الى اعماله
بمعناه باللام وان لم يكن مع اللام اسم فاعل في الحقيقة بل هو فعل في صورة الاسم كما تكرر ذكره
ونقل ابن الدهان ذلك عن سيبويه ولم يصرح سيبويه بذلك بل قالوا الضارب زيدا بمعنى
ضرب ويحتمل تفسيره بذلك انه اذا عمل بمعنى الماضي فالاولى جواز عمله بمعنى الحال والاستقبال
ثم قال وانما عمل ذو اللام مطلقا اي بمعنى الماضي وغيره لكونه في الحقيقة فعلا انتهى ويظهر
للمتامل في هذا الكلام وغيره من اقوال علماء النحو والمعاني ان الاتفاق منهم واقع على كون
اسمي الفاعل والمفعول دالين على ما يدل عليه الجملة اذا وقعا صلتين للام الاسمية
وان موضع النزاع هو المدلول الافرادي لهما فما نحن فيه في واد وما نقله عن المحقق الرضي ره
في واد اخر ويظهر ايضا ان اكثر النحاة يقول ان اسم الفاعل مع اللام يكون بمعنى الماضي
والحال والاستقبال اي انه فعل ماض ومضارع في صورة الاسم ولهذا لا ينتقض تعريف
الاسم والفعل به بل هو داخل في حد الفعل وخارج عن حد الاسم حقيقة وان اجرى عليه
في اللفظ بعض احكام الاسم ولا اعرف من الاصوليين احدا انكر دلالة الاسمين ح على
ما يدل عليه الجملة الفعلية ولا كونهما فعلين في الحقيقة قال الاسنوي في شرح المنهاج
الثاني اي من ادلة النافي ان النحاة اي جمهورهم قالوا ان النعت بمعنى المشتق كاسم الفاعل

الباب الاول في الامر والنهي وفيه مقصدان الاول في الامر وفيه مباحث الاول في ان صيغة الامر هل يقتضي الوجوب اولا اختلف الناس في ذلك فقيل انها للوجوب وقيل للندب وقيل للقدر المشترك بينهما وهو الطلب وقيل باشتراكها بينهما لفظيا وقد يدرج الاباحة فيهما لفظيا او معنويا باعتبار الاذن في الفعل وقد يدرج التهديد فيها لفظيا وقد قيل بالوقف في الاولين وقيل بالوجوب شرعا لا لغة والحق انها للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب ولكن دل الشرع على وجوب امتثال الاوامر الشرعية فنحكم بالوجوب عند التجرد عن قرائن الندب فههنا مقامان الاول انها حقيقة في الطلب والدليل عليه من وجوه الاول ان المفهوم من الصيغة ليس الا طلب الفعل وربما لا يخطر بالبال الترك فضلا عن المنع منه ولهذا عرفا النحاة واهل الاصول الامر بانها طلب الفعل على سبيل الاستعلاء او العلو الثاني ضعف دليل مثبتي الفصول المميزة من الوجوب او الندب في حقيقة صيغة الامر كما ستطلع عليه الثالث كثرة ورود الامر في الاحاديث متعلقا باشياء بعضها واجب وبعضها مندوب من دون نصب قرينة في الكلام وهذا غير جائز لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك وكذا كثرة وروده متعلقا بالامور الواجبة وكذا المندوبة من دون نصب القرينة في الكلام لا يقال على تقدير كون الصيغة حقيقة في القدر المشترك كيف يجوز استعمالها في الواجب او الندب بدون القرينة اذ المجاز لا بد له من القرينة لانا نقول الصيغة ليست مستعملة الا في الطلب وانما يعرف كون متعلق الصيغة جائز الترك او غير جائز الترك من موضع اخر فليست الا مستعملة في معناها الحقيقي والقول باحتمال اقترانها بالقرينة حين الخطاب وخفائها علينا الان مما لا يلتفت اليه عند الوجدان لبعد خفائها في هذه المواضع على كثرتها ولاشتراك التكاليف بيننا وبينهم احتجّ من قال بانها حقيقة في الوجوب امور احدها ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يكن هناك قرينة اصلا فلم يفعل عدّ عاصيا وذمه العقلاء لترك الامتثال فيكون للوجوب والجواب لانه تحقق العصيان والذم على تقدير انتفاء القرينة والقرائن في مثل هذه المواضع متن

والمفعول اذا كان بمعنى الماضي اي ليس معه ال لا ينصب مفعوله بل يتعين جره بالاضافة كقولك مررت برجل ضارب زيد امس اقول تامل في هذا الكلام وانه كيف يحسن الا بالجر عن اللام ليكونا من محل النزاع قوله ره والحاصل ان استعمال اسم الفاعل الخ اقول لا احتياج في اثبات اسم الفاعل على استعمال العرب لان استعمال الفاعل بمعنى الماضي الى الكثير بحيث ولا في اثبات ان النحاة يقولون اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل وان صار مثل في زيد ضارب عمرو امس اسم فاعل انما الخطب في كون ذلك الاستعمال بطريق الحقيقة وقد تقدم ما فيه كفاية لك في معرفة ما هو الحق قوله ره والاصل في الاستعمال الحقيقة الخ اقول نعم الا لم يعارضها ما يرجح التجوز وقد تقدم فتذكر قوله ره ومن فروع المسئلة اقول قد يقال ساكن بلد كذا لمن اتخذ وطنا ويصدق حقيقة بالاتفاق ما دام الاتخاذ باقيا وان خرج منه قليلا او كثيرا ويصدق مجازا مع الترك والاعراض عند جماعة وحقيقة ايضا عند اخرين سواء كان فيه او في خارجه وقد يقال لمن تلبس بالكون فيه حقيقة حال التلبس وفاقا ومجازا مع عدمه وان كان في ان واحد عند جماعة وحقيقة ايضا عند اخرين فتامل قوله ره الاول اقول ما استدل به واضح عندي قوله طاب ثراه احدها ان السيد الخ اقول هذا ما استدل به صاحب المعالم ره ولما كان غرضه اثبات الحقيقة اللغوية ضم الى المقدمات المذكورة مقدمة اخرى هي اصالة عدم النقل حتى يتم المط اقول من المعلوم ان مطلوب الوضعي وضع الواضع هذه الصيغة لمعنى واما كونه الوجوب او غيره فغير معلوم يحتاج الى الاستدلال ولا يخفى ان اصالة عدم النقل لا تدل على كون الصيغة حقيقة في الوجوب لغة ويجوز كونها بمعنى الطلب والندب مثلا ثم استعملها الواضع في الوجوب مجازا فاشتهرت عند اهل العرف فصارت حقيقة عرفية فاصالة عدم النقل باقية على حالها مع عدم الوضع للوجوب فان قلت يكفي

لا يكاد يمكن انتفاؤها اذ الغالب عليه بالعادة العامة او عادة مولاه او فوت منفعة مولاه ولهذا الاوامر مولاه بما يختص بمصالحه من غير ان يعود على السيد منه نفع ولا ضرر لما ذمه العقلاء اذا لم يفعل وهذا ظاهر والادلة الباقية ايات قرانية تدل على عدم جواز ترك ما تعلق به امر الشارع وسيجيء بعضها وهذه الايات لا تدل على كون الصيغة حقيقة في الوجوب كما لا يخفى وحجة من قال بانها للندب امران احدهما قول النبي ص اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم اي ما شئتم وجوابه ظاهر لبطلان تفسير الاستطاعة بالمشية وثانيهما مساواة الامر والسؤال الا في الرتبة والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر وجوابه منع المساواة اولا ومنع اهل اللغة عليها غير ثابت ومنع دلالة السؤال على الندب ثانيا وثانيهما ان امتثال الاوامر الشرعية واجب الا مع دليل يدل على جواز ترك الامتثال والدليل عليه ايضا من وجوه متن

نفرض العبد والمولى في زمن النبي ص ويثبت كون الصيغة حقيقة عرفية في زمانه ص وهذا القدر يكفينا او نقول كما ان الاصل عدم النقل كذلك الاصل عدم التجوز قلت هذا اعتراف منك باستدراك تلك المقدمة وجعل الدعوى الحقيقة العرفية وكلامنا مع من يدعي اللغوية ويرى الاحتياج الى تلك المقدمة واما اصالة عدم التجوز فهي انما تفيد في موضع علم استعمال اللفظ من مستعمل في معنى وكان اللفظ محتملا للحقيقة والمجاز فنحمله على الحقيقة لاصالة عدم التجوز وفي هذا المقام لا نعلم استعمال اللغوي لهذه الصيغة كيف كان هل استعملها في الوجوب مع القرينة او استعملها بحيث كانت الحقيقة من المحتملات فعلى الثاني نحملها على الوجوب حقيقة متمسكين بهذا الاصل ثم استعملها اهل العرف كذلك ولا كلام لنا في كونها حقيقة عرفية والكلام فيها بل في مطلق الحقيقة ماذكره المصنف من دوام القرينة ومع فرض تحقق الصيغة منفكة عن جميع القرائن لا نم الذم على انا نرى العقلاء كثيرا ما يذمون تارك المستحب لا سيما عند رجحان البالغ والمنفعة ولهذا يذمون العبد ايضا اذا ترك الامر الذي يعود نفع امتثاله اليه لا الى غيره وربما يقال ان جهة الذم احتمال الوجوب اذ تارك الامر الدائر بين الوجوب والاستحباب يستحق المذمة عقلا قوله ره والادلة الباقية ايات الخ منها قوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك اذ الاستفهام ليس على حقيقته في كلامه سبحانه لعلمه انما هو في معرض الانكار ولولا ان الصيغة للوجوب لما كان الانكار متوجها اقول الاستفهام للتقرير ليقر بالاستكبار فيتم عليه الحجة ويتضح العذر في العقاب ولهذا اجاب لعنه الله وقال المانع اني خير منه وتارك الامر الندبي اذا كان تاركا على طريق الاستكبار يستحق العقاب كتارك الواجب ومنها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب وفيه نظر ظاهر اذ لفظة عن امره تدل على اعتبار معنى زائد على المخالفة سواء كان بتضمين معنى الاعراض او بغيره فتامل

الاول ان امتثال الامر طاعة اذ ليس معنى الطاعة الا الانقياد كما صرح به ارباب اللغة وحصول الانقياد بامتثال الامر بديهي وترك الطاعة عصيان لتصريح اهل اللغة بان العصيان خلاف الطاعة والعصيان حرام لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الثاني قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مع الايات الدالة على ذم ترك الطاعة كقوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا وغيرها الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم والتهديد على مخالفة الامر لا يصح الا مع وجوب امتثال مطلق الامر الرابع ما ذكره السيد المرتضى ره من حمل الصحابة كل امر ورد في القران او السنة على الوجوب والظاهر كون باعث حملهم هو ما ذكرناه في هذا المقام لما مر في المقام الاول ولاصالة عدم النقل واعلم ان صاحب المعالم قال في اخر هذا المبحث فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شائعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد وروده الامر به منهم ع انتهى كلامه اعلى الله مقامه وانت بعد خبرتك بما ذكرنا تعلم ان صيغة الامر في كلام الائمة ع ليست مستعملة الا فيما استعمل فيه من كلام الله تعالى وكلام جدهم ص وكيف يتصور عنهم نقل لفظ كثير الاستعمال عن معناه الحقيقي في كلام جدهم من غير تنبيه واعلام ان عرفنا في هذا اللفظ لهذا المعنى حاشاهم عن ذلك بل الصيغة في كلامهم ايضا مستعملة في طلب مبدأ الصيغة وانما يعلم العقاب على الترك وعدمه من امر خارج وورودهما في كلامهم ايضا مجردة محمولة على الوجوب المذكور لفرض طاعتهم ايضا متن

المخالفة لعلها تكون سببا للتهديد وان كان الامر ندبيا ومنها قوله سبحانه واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم اقول ان علم المخاطبين بان النبي ص طلب الصلوة من جميع المكلفين الذين دعاهم الى الايمان به طلبا ايجابيا وجعل هذا الفعل شعارا لدينه مميزا بينه وبين غيره من الاديان صار سببا لتوجه الذم على الترك بعد الامر وان كان حقيقة في القدر المشترك قوله ره الاول ان امتثال الامر الخ اقول فيه نظر لانا نقول لمثل ذلك بحسب اللغة اذ امتثال الامر مط سواء كان امر الشارع او غيره طاعة وانقياد وترك الطاعة عصيان فيكون العبد التارك لامتثال امر مولاه عاصيا وليس لواجب الاطاعة تركه عصيانا فيكون الامر حقيقة في الوجوب بحسب اللغة والذم من لوازم العصيان فما هو جوابك فهو جوابنا مع انا نقول امتثال الامر المندوب طاعة وليس فيكون تركه عصيانا فما قلت فالجواب الجواب والحل ان كل عصيان خلاف الطاعة وليس كل خلاف الطاعة عصيانا الا اذا كانت الطاعة واجبة مع ان ظاهر كلام السيد المرتضى ره هو ان خلاف المندوب عصيان ايضا كما نقل عنه عند بيان قوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى قوله ره الثاني قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول الخ اقول توجيهه ان الامر ان لم يدل بنفسه على الوجوب ولكن بضم ذم الترك يتم المط وهو وجوب امتثال كل الاوامر لان ترك الطاعة اذا كان منهيا عنه لا يتحقق امتثاله الا بانتفاء جميع افراد الماهية ولا ينتفي جميع افراد الترك الا بالاتيان بجميع افراد الطاعة اقول فيه نظر لان في الاية الثانية ليس الا ذم التولي وهو ترك الطاعة اعراضا واستخفافا ولا شك في حرمته بل في كفر التارك وان كان الامر ندبيا سلمنا الاتحاد فيكون الحاصل ان من لم يطع فهو مذموم وهذا لا ينفعك اذ عدم ايجاد ماهية الاطاعة يلزمه عدم ايجاد الاطاعة المفترضة كيف لا ولا يوجد الخاص الا

ولما مر ولما رواه الكليني في باب فرض طاعة الائمة ع من الكافي بسنده عن بشير العطار قال سمعت ابا عبد الله ع يقول نحن قوم فرض الله طاعتنا وانتم تأتمون بمن لا يعذر الناس بجهالته وبسنده عن ابي جعفر ع في قول الله عز وجل واتيناهم ملكا عظيما قال الطاعة المفروضة وفي الصحيح عن ابي الصباح الكناني قال قال ابو عبد الله ع نحن قوم فرض الله عز وجل طاعتنا الحديث وروى الحسين بن ابي العلاء في الصحيح قال ذكرت لابي عبد الله ع قولنا في الاوصياء ان طاعتهم مفترضة فقال نعم هم الذين قال الله عز وجل اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم هم الذين قال الله عز وجل انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا وفي الصحيح عن معمر بن خلاد قال سال رجل ابا الحسن ع فقال طاعتك مفترضة فقال نعم فقال مثل طاعة علي بن ابي طالب ع فقال نعم وفي الموثق عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الائمة ع هل يجرون في الامر والطاعة مجرى واحد قال نعم الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة المذكورة في هذا الباب وفي غيره ولا شك ان انقياد مطلوبهم طاعة وطاعتهم واجبة فامتثال اوامرهم واجب مط الا ما دل دليل على جواز عدم العمل وهذا ظاهر تذنيب اختلفوا في صيغة الامر اذا وردت بعد الحظر على اقوال الوجوب والندب والاباحة وتابعية ما قبل الحظر والتوقف والحق ان صيغة الامر اذا وردت بعد الحظر او الكراهة او في مقام مظنة الكراهة بل في موضع تجويز السائل واحد منهما كان يقول العبد هل انام او اخرج او نحو ذلك فيقول المولى له افعل ذلك لا تدل الا على رفع ذلك المنع التحريمي او التنزيهي المحقق او المحتمل وهو كالاذن في الفعل امر مشترك بين الاباحة والندب والوجوب فالاباحة مثل واذا حللتم فاصطادوا والندب نحو فاذا قضيت الصلوة فانتشروا والوجوب مثل فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم لنا تبادر رفع المنع من الفاعل والظاهر انها مجاز في هذا المعنى والتبادر لاجل القرينة وهي مسبوقية الصيغة بالمنع المحقق او المحتمل وتعليقها على زوال علة المنع في البعض وايضا اجود ادلة الوجوب او الندب لا يتصور فيما نحن فيه لانه فرع فهم الطلب من الصيغة وقرينتها المفهوم الاربع انها ليست كذلك متن

وقد وجد العام فالذم انما هو بسببه وهو غير المتنازع فيه قوله ره ولما مر الخ اقول بينا بالدليل ان صيغة الامر حقيقة في الطلب لا الوجوب فيكون فهم الصحابة الوجوب مستندا الى ما قلناه من الادلة الخارجة ولان الاصل عدم النقل فيكون الصيغة مستعملة في الكتاب والسنة في الطلب وفهم الوجوب من الخارج قوله ره لفرض طاعتهم ايضا الخ اقول ما مر لا الامر باطاعة اولي الامر وهو بنفسه لا يدل على الوجوب وليس في الاية الاخيرة الا الرسول ص وان ضممت مقدمة اخرى هي ان طاعتهم عين الطاعة ص فقد عرفت الجواب قوله ره ولما رواه الكليني الخ اقول المسلم وجوب اصل اطاعتهم في مقابلة من لا يجب طاعته اصلا كالجبت والطاغوت ونحوهما الظالمين فالحاصل انهم ممن يجب طاعته لا ان كل اوامرهم مما يجب امتثاله وان لم يعلم ايجابهم قوله ره لنا تبادر رفع المنع من الفاعل والظاهر انها مجاز في هذا المعنى والتبادر لاجل القرينة وهي مسبوقية الصيغة بالمنع المحقق والمحتمل وتعليقها على زوال علة المنع في البعض وايضا ادلة الوجوب او الندب لا يتصور فيما نحن فيه لانه فرع فهم الطلب من الصيغة وفرديتها المفهوم الامر مع انها ليست كذلك اقول ان اراد ان الترفع مدلول للامر الواقع بعد الحظر فغير مسلم واين هذا المعنى من مدلول الصيغ وان اراد انه لازم عقلي فهو كذلك لكنه لازم على جميع التقادير سواء كان هذا الامر للوجوب او لغيره والحاصل انك اعترفت بورود الامر بعد الحظر مرادا منه كل واحد من الوجوب واخويه فلا يخلو من كونه حقيقة من الكل او مجازا فيه او بالتوزيع فعليك ببيان ما هو الحق ولبث شرعي لم يدع اغلبية استعمال الامر بعد الحظر من الاباحة شرعا كما ادعاه الحاجبي حتى يصير حقيقة شرعية ولعله لم يدع اذ لم يجد على الدعوى بينة والظاهر انه فيما بعد الحظر كما هو في غيره اعني القدر المشترك بين الوجوب

على زوال علة المنع في البعض وايضا اجود ادلة الوجوب او الندب لا يتصور فيما نحن فيه لانه فرع فهم الطلب من الصيغة ونعينها المفهوم الاربع انها ليست كذلك متن

البحث الثاني اختلفوا في دلالة صيغة الامر على الوحدة والتكرار على اقوال ثالثها وهو الحق عدم دلالتها على شيء منهما
لنا تبادر مجرد طلب الفعل من الصيغة من غير فهم شيء من الوحدة والتكرار منها كالزمان والمكان وغيرهما من المتعلقات
والمنكر مكابر وايضا لو دلت على التكرار لعمت الاوقات لعدم الاولوية وهو باطل للاجماع على خلافه وما قيل بانها لو لم تكن
للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وغيرهما ولما كانت مماثلة لصيغة النهي حيث اقتضت التكرار وللاستلزامها اياها بالنظر الى
الضد وتكرار اللازم يستدعي تكرار الملزوم فهو باطل لان تكرر ما يتكرر من العبادات انما هو لدليل اخر كتعليقه على
موجب يتكرر وايضا التكرار على هذا النحو مما لا يتصور ان يكون مفهوما من مجرد صيغة الامر وايضا ينتقض بما لا يتكرر كالحج
ونحوه والثاني قياس محض في اللغة مع الفارق اذ النهي يقتضي انتفاء الحقيقة والامر اثباتها والثالث باطل لما سيجيء من عدم
الاستلزام وبعد التسليم فالنهي
هنا تابع للامر في التكرار وعدمه
لترتبه عليه والقائل بالمرة
تمسك بتحقق الامتثال بالمرة
ولا يخفى انه لا ينافي كونها لمجرد
الطلب لاصالة براءة الذمة
متن

والندب والخصوصيات مستفادة من الخارج **قوله** ره وهو الحق **اقول** ما عنون بالحق
حق ومن المهم ههنا تحقيق المذاهب ليعلم حال فروع المسئلة على قول كل واحد من القائلين
فنقول القائل بالتكرار يقول بالاثم على تقدير الاكتفاء بالمرة والامتثال عنده انما يتحقق
بالاتيان بجميع الافراد الممكنة بحسب العقل والشرع ظاهرا بان يقول ان مدلول الامر الطلب
المتعلق بهذه الافراد فما لم يات بالجميع لم يكن ممتثلا والقائل بالمرة قيل انه يمنع من الزيادة و
يرى التكرار اثما فمدلول الامر عنده الطلب المتعلق بالواحد من افراد المهية الذي يوجد اولا
بشرط ان لا يكون معه غيره ولا ادري ما يقول لو فرض ايجاد افراد منها في ان واحد بايجاد
واحد يقول بكون المطلوب واحدا معينا يستخرج بالقرعة وان كان ذلك الايجاد اثما بالنسبة
الى ما عدا هذا المعين بناء على جواز اجتماع الامر والنهي باعتبارين مختلفين ام يقول بالبطلان
بناء على عدم الجواز وقيل انه يقول بحصول الامتثال بالمرة الاولى خاصة وليست الثانية
والثالثة وهكذا امتثالا للامر عنده ولا مخالفة ومقصوده من المرة الاولى الفرد الموجود
اولا ايضا وعلى تقدير وجود افراد منها معا الظاهر على مذهبه ان الواحد المعين مطلوب
يستخرج بالقرعة ان احتيج اليه ولا اثم ههنا والقائلون بالمهية مختلفون فبعضهم صرح بالسكوت
عن الزيادة نفيا واثباتا وبعضهم صرح بتحقق الامتثال بالزائد قال الشهيد قدس سره
في التمهيد الامر المطلق لا يدل على تكرار ولا مرة بل مجرد ايقاع المهية وايقاعها وان كان
لا يمكن في اقل من مرة الا ان الامر لا يدل على التقييد بها حتى يكون مانعا من الزيادة بل
ساكتا عنها وقال ولده ره في المعالم بعد الجواب عن احتجاج القائل بالمرة ولا ريب في شهادة
العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية بعد ممتثلا واتيا بالمامور به وما ذاك الا لكونه موضوعا
للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما وقع انتهى

وانت

وانت تعلم ان ثمرة الخلاف بين من قال بدلالة الامر على المرة مع القول بالسكوت عن الزيادة
ومن قال بالمهية معه غير واضح وتوضيحه ان الثاني يقول ان مدلول الامر طلب المهية
من حيث هي فكما ان المتعدد مسكوت عنه بالنسبة الى هذا الطلب كذلك الواحد من حيث هو
واحد فلو فرضنا جواز ايجادها من غير اتصافها بالوحدة والتعدد لكان هذا الايجاد اتيانا
بالمط وامتثالا للامر فاذا اتى المكلف بافراد متعددة دفعة من غير ترتيب يكون بالجميع ممتثلا
من غير ترجيح وتخصيص واما على القول بالمرة فالمدلول طلب المهية المقيدة بالوحدة
فيكون المطلوب مشتبها يستخرج بالقرعة كما اشرنا اليه واما على تقدير ايجاد الافراد المتعاقبة
فلا يكاد يتحقق ثمرة الخلاف اذ على القولين يتحقق الامتثال بالفرد الاول ولا معنى للامتثال
بعد الامتثال بل ربما كان الاتيان بالفرد الثاني مخالفا للغرض للامر في الواقع وان لم يدل عليه
الامر لتعلق غرضه في الواقع بالايجاد الواحد قال استاد الكل في الكل في شرح الدروس في
مبحث الاغسال المتعددة اذا اجتمعت على المكلف ودخ صورة التداخل ولا يذهب عليك
ان ما ذكرنا من تحقق الامتثال يقتضي كونه عزيمة لان بعد الامتثال لا معنى للاتيان به ثانيا
للامتثال كما هو الظاهر سواء كان الامر للوحدة او الطبيعة من غير وحدة ولا تكرار فح يشكل
الاشكال في تعدد الغسل للاحتياط فما فيه الخلاف والتداخل لحرمة العبادة الغير المتلقاة
من الشارع الغير الممتثلة لامره الا ان يمنع كلية هذه المقدمة لعدم دليل عام عليها من
الاية والرواية كما هو الظاهر وانما هي المشهورة في السنة القوم فلا يبعد ان يقال بعدم البأس
في الاتيان بفعل امر الشارع بنوع على الكيفية المتلقاة منه باحتمال ان يكون مراده احتياطا
مع عدم الحكم بوجوبه او ندبه انتهى كلامه الشريف بالفاظه واما من قال بان الزيادة امتثال
ايضا فلا بد من ان يقول بان الصيغة مدلولها طلب المهية سواء تحققت في ضمن فرد واحد او

اوامر او متعددة على ان يكون هذا المفهوم مطلوبا ومرجعه طلب احد الامرين تخيير الا طلب الماهية
من حيث هي او يقول بان المطلوب اذا كان الطبيعة الصادقة على اشياء لا يدل دليل على
اختصاص الطلب ببعضها فيجوز لنا الاتيان بفرد واحد منها وبافراد كثيرة لصدق الامتثال
على التقديرين فان قال بالاول يرد عليه منع دلالة الصيغة ولكن يدفع عنه اعتراض
سنشير اليه في الشق الثاني وان قال بالثاني يرد عليه مع ما قلناه من انه لا معنى للامتثال
بعد الامتثال ان الامتثال لما حصل بالفرد الاول فاما ان يبقى الطلب بالنسبة الى تحقق
ثان للماهية او لا يبقى فان بقي فاما بالوجوب او الاستحباب فعلى الاول كان قولا بالتكرار
وعلى الثاني يكون مذهبا جديدا مع اشتماله على استفادة الوجوب والاستحباب معا من صيغة
واحدة وعلى الثالث لا يعقل معنى لحصول الامتثال بالفرد الثاني ووجه الدفع على القول
الاول هو اختيار الاول اعني الوجوب بالنسبة الى التحقق الثاني ولكن على سبيل التخيير
بينه وبين التحقق في الاول كالتخيير بين التسبيحة الواحدة والثلث وبين التكبيرة الواحدة
والسبع والقائل بالتكرار يقول بالوجوب عينا وكتب شيخنا واستادنا مولانا محمد
التنكابني قدس سره على قول صاحب المعالم ولا ريب في شهادة العرف الى اخر ما نقلناه عنه
حاشية لا باس بنقلها قال ره ان اراد بشهادة العرف كون الاتي بالفعل مرة ثانية وثالثة
ممتثلا الامتثال بوجه ما فلا ينفعه لاحتمال ان يكون الامتثال باعتبار تحققه في ضمن
الاولى وان اراد ان العرف يشهد بامتثال الاتي بالفعل مرة ثانية وثالثة بالمرات
فالشهادة ممنوعة والتحقيق هنا انه اذا امرنا الشارع بما لا استقلال لعقلنا فيه نعلم
كوننا مامورين بالاتيان به واذا اتينا به مرة علمنا بكوننا ممتثلين واذا لم يكن في كلامه دلالة
على التكرار فلا مدخل في الامتثال لفعلها مرة بعد الاولى كما لا يخفى بل لو قال احد بالتشريع

تذييل الحق ان الامر المعلق على شرط او صفة لا يتكرر بتكررهما الا اذا كانت الشرطية قضية كلية نحو كلما جاءك زيد فاكرمه
او كان الشرط او الصفة علة موجبة نحو ان كنتم جنبا فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وجه الثاني ظاهر ولنا على
الاول ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق او اذا دخلت سوقا فاشتر لحما فترك الشراء في المعاودة لا يوجب الذم وهو
ظاهر ولكن اكثر الاوامر المعلقة الواقعة في الاحكام مما يتكرر بتكرر الشرط لفهم العلية غالبا ولذا توهم البعض ان اذا يفيد العموم
عرفا وان لم يفده لغة **البحث الثالث** اختلفوا في دلالة صيغة الامر على الفور والتراخي على اقوال ثالثها انها لا تدل
على شيء منهما وهو الحق الا ان الاقوى وجوب التعجيل في الامر المجرد عن القرائن فههنا ايضا مقامان **الاول** عدم الدلالة
على الفور ولا على التراخي ولنا فيه ان المتبادر من الامر ليس الا طلب الفعل من غير فهم شيء من الاوقات والازمان منه وهو
ظاهر **الثاني** وجوب المبادرة الى
امتثال الفعل المامور به وليس المراد
بالفور في المقام الثاني المبادرة
بالفعل في اول اوقات الامكان بل
ما يعد به المكلف الفاعل عرفا مبادرا
ومعجلا وغير متهاون ومثل هذا
امر يختلف بحسب اختلاف الامر
المامور والفعل المامور مثلا اذا
امر المولى عبده بسقي الماء فبعد ضحوة
ساعة تفوت الفورية متن

لا يخفى كلامه من قوة انتهى كلامه اعلى الله مقامه والظاهر عندي دلالة الصيغة على الماهية
والاكتفاء بالمرة للاحتياط **قوله** ره لا يتكرر بتكررهما **اقول** نعم مع الشرطين عدم
الكلية وعدم العلية اذ تصير القضية ح مهملة والمصاحبة اتفاقية والشرط للجزاء ابتداء
ويصير الكلام في قوة ان يقول اشتر لحما وقت دخول السوق فلا يفهم التكرار الا على
مذهب من يقول بدلالة الامر عليه واما قول المص فترك الشراء في المعاودة لا يوجب ان
عدم ايجاب الذم يمكن ان يكون للقرينة بل هو الظاهر **قوله** ره الاول الى قوله ولنا
الخ **اقول** الظاهر انه لا نزاع في وجوب الاتيان بالمامور به في زمان دلت على حال الامر
او المامور به او غيرهما من عرف او عادة او غيرهما من القرائن على ان الامر قصد ايقاعه فيه
من المكلف بحيث لو لم يات به في هذا الزمان يعد معرضا عن التكليف تاركا للمامور به سواء
كان متصلا بالطلب او متاخرا عنه قريبا منه بيوم او شهر مثلا او بعيدا عنه بسنة او سنتين
واما الاتيان به في زمان بعد حين راجيا مسارعا سابقا اذا شوق الى المامور به فهو امر مرغوب
اليه كما ان الاتيان به فيما بعد ان عد متكاسلا متغافلا او متهاونا تارك المستحب في اتيان بالواجب
مبرئ للذمة انما النزاع في امر يفهم منه طلب ايجاد الماهية في ضمن فرد منها من غير دلالة
على ارادة الامر فيه لا من نفس اللفظ ولا من القرائن بل مع تجويز الامتثال به في اي جزء اتفق
به فيه من اجزاء زمان التكليف اذا عرفت هذا فنقول جواز التاخير اذا لم يكن له غاية اصلا
اي تجويز التاخير عن اول زمن التكليف والتمكن الى ثانيه وهكذا بحيث لو اتى به في اي جزء
من مجموع ازمنة التمكن كان مجزيا وكان الاتي به ممتثلا وان لم يات به في المجموع كان عاصيا
فلازمه انه يخرج الواجب عن الوجوب وان لم يعلم المكلف اخر ازمنة التمكن فان قلت اذا جاز
التاخير لا الى غاية معلومة فلو اخر المكلف الفعل من جزء من اجزاء زمن التكليف الى جزء اخر

ويعد العبد متهاونا واذا امره بالخروج الى سفر بعيد الغاية كالهند بتاخير اسبوع بل شهر لايفوت الفورية ولا يعد
متهاونا والدليل عليه من وجوه الاول ان جواز التاخير على تقديره ليس الى غاية معلومة اذ لا دلالة للصيغة على
غاية معلومة ولو استفاد الغاية من امر خارج يخرج عن محل النزاع لانه يصير من قبيل الموقت والكلام في غيره متن

وهكذا حتى ينقضى ازمنة التمكن فاما ان يكون اثما او لا يكون وعلى الاول يلزم التكليف بالمحال
وعلى الثانى يلزم خروج الواجب عن الوجوب وهذا ظاهر واما الاول اعنى لزوم التكليف
بالمحال فلانه يجب عليه ح ان لا يؤخر الفعل عن اجزاء ازمنته مع انه يعلم ذلك الوقت الذى كلف
بالمنع عن التاخير عنه قلنا اما اولا فنختار الاول ويمنع لزوم التكليف بالمحال وانما يلزم لو كان
التاخير متعينا اذ يجب ح تعريف الوقت الذى يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من
الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال واما ثانيا فعلى تقدير تسليم جميع المقدمات يكون
دليلا برأسه لا اثباتا للملازمة التى ادعاه المص ره واذا احطت خبرا بما ذكرنا فقد عرض المص الامر
مجردا عن القرائن وقال بوجوب التعجيل والمبادرة الى الامتثال على وفق ما دلت عليه حال المأمور
به وعزمها كما ذكره فنقول اما ان تدل هذه الامور على ان الامر طلب يقلع المامور به فورا او
ان كانت مختلفة فى الدلالة كدلالة حال النفى على الانفصال وحال السفر الى الهند مثلا على
جواز انفصاله عن وقت الطلب بزمان قصير او طويل لا تفوت معه الفورية عرفا او لا تدل
فعلى الاول لا يكون الامر مجردا وعلى الثانى لا يكون الامتثال منحصرا فى التعجيل على وفق هذه
الامور بل يكون هذا النوع الخاص من الامتثال من افراد الامتثال المطلق الذى دل عليه
الامر المجرد من حيث هو امر مجرد مثلا لو قال لعبده اسقنى فان فهم ان مراده السقى فورا من
خصوص هذه المادة مثلا فليس الامر مجردا وان لم يفهم فاتيانه به فورا لا يكون الا لانه فرد من فروع
من التعجيل والتاخير فاتى به معجلا لغرض من اغراضه لا لانحصار الامتثال فيه فان قلت انا
نقول ان الادلة الخارجية دلت على ان الامر قصد التعجيل فاذا علم المكلف ذلك فيعلم كيفية التعجيل
من حال المامور به وعزمه وعلى وفق علمه يبادر ويعجل فهذه الامور لا تدل على قصد التعجيل ولا
يلزم كما ذكرت ان يكون الاتيان به معجلا لغرض من الاغراض بل لانه به كان لوجوبه عليه بدليل خارجي

فمن الدلالة

وما يقال من ان كل امر على هذا يكون موقتا فلا يجب الفور فى شئ اصلا لان الغاية هى ظن الموت فاذا حصل ذلك الظن يصير
العبادة مضيقة فهو باطل لان ظن الموت قلما يحصل وعلى تقديره لا دليل على اعتبار هذا الظن شرعا حتى يمكن الحكم به بتضيق
عبادة ثبت من الشارع توسعها وعلى تقدير التسليم فبعد حصول هذا الظن قلما يتمكن المكلف من الامتثال اذ حصول هذا الظن
فى صحة من الجسم وكمال من العقل من خوارق العادة بل هو على تقديره انما يكون عند شدة المرض ح لا يتمكن الانسان من فعل ما
يحتاج الى زيادة اتعاب النفس كالحج والصوم والجهاد ونحوها بل الصلوة ايضا اذا كانت كثيرة فنقول فى الاستدلال ان جواز التاخير لا الى
غاية يفضى الى خروج الواجب عن الوجوب فيكون منتفيا فيكون الفور واجبا والمقدمتان فى غاية الظهور وما يقال من ان الواجب
ما لا يجوز تركه على وجه ما فلا يخرج شئ من الوجوب اذ يصدق على كل واجب انه بحيث لو حصل ظن المكلف بفوته متن

ففى المثال لما علم العبد وجوب المبادرة من دليل عقلى مثلا عجل وبادر كقولنا لم يجب المبادرة
وجاز التاخير يكون لا الى غاية وهذا يوجب خروج الواجب عن الوجوب وهو باطل فيجب المبادرة
ولما كان المادة السقى فلا بد ان يكون الاتيان متصلا بالطلب قلت نعم وجوب المبادرة ان
كان من دليل نقلى فيلزم ان يكون الامر بحسب العرف الشرعى للفور كما قال السيد والمص لا
يقول به كما سيشير اليه لان معنى الوضع الشرعى ليس الا نصب قرينة اى قرينة كانت من الشارع
على ان مراده بامره كلما كان مجردا عن القرينة الفور مثلا فاذا نصب ذلك فقد وضع على
ان الدليل النقلى سواء افاد المبادرة فى كل الاوامر ام افادها فى امر خاص قرينة والنزاع انما
هو فى امر لا قرينة له الا ان يخص بالمتصلة دون المنفصلة وان كان من دليل عقلى فهو
ليس من الواضحات عند عامة المكلفين بل هو من الامور التى يطلع عليها الاوحدى ولهذا
ترى العلماء مختلفين متفرقى الاراء فى ذلك فكيف يريد الشارع الرؤف منهم شيئا خفيا وكلهم
الى عقولهم الناقصة وارائهم المتشتتة ولا ينصب لهم قرينة حتى يختلفوا هذا الاختلاف حاشاه
عن ذلك ولعل المص ره فيما اختاره شركاء قليلين مع ان ما ذكره المص من الدليل العقلى عليل
ظنا كما سنشير اليه ان شاء الله ونمنع اعتباره شرعا ويرد على قوله ولو استفاد الغاية ان استفادة
الغاية من الخارج اذا اخرجت المسئلة عن محل النزاع فاستفادة التعجيل كما ذكره المص من الخارج
يخرجها ايضا ويصير الامر موقتا اذ ما دل على وجوب المبادرة مع الامور الدالة على كيفيتها يحدد
طرفى زمان الفعل اذ مبدأ عقيب الطلب او بعده بشهر مثلا على وفق ما دل عليه العرف
وعزمه ومنتهاه وقت يعد التارك اليه متهاونا ومضيعا على وفقه كذلك واختلاف الاوقات بالنسبة
الى المامورات لا يخرج الامر عن التوقيت كما لا يخرج اختلاف زمن السفر والسفر الى الهند الامر
على الفور والتعجيل وكذا على تعيين الوقت بان يوم كذا وكذا لا يخرج عنه ايضا **قوله** ره وما يقال

الى قوله اصلا **اقول** غرضه ان استفادة الغاية من الخارج اذا صيرت الامر موقتا يكون كل امر كذلك اذ ظن الموت غاية لجميع التكاليف فلا يجب
الفور فى شئ اصلا اى فى الاوامر التى لم يصرح الشارع بانها فورية بل اطلقها **قوله** ره قلما يحصل هو
بورية

ويتمكن من الفعل فهو غير جائز التراخي فهو من المزخرفات لان تحديد الوجه في هذا التعريف بحيث يسلم طرده من النقض
بل من المباح مما لا يكاد يمكن الا بالتكلفات البادرة البعيدة جدا وايضا قد عرفت ما في غاية الظن بالموت وايضا كيف
يتصور وصف العبادة بالوجوب باعتبار وصف نادر التحقق فيها وكذا ما يقال من ان الواجب ما لا يجوز تركه لا الى بدل
والعزم هنا واجب لان بدلية العزم على الاطلاق يوجب اخراج الواجب عن الحتمي وايضا لا دليل على وجوب العزم ولا
على بدليته على تقدير الوجوب فان قلت هذا الدليل ينتهض بما لو صرح بجواز التاخير ولا نزاع في امكانه متن

اقول يعني ان جعل غاية الافعال الواجبة على المكلفين ما لا يحصل الا قليلا لواحد او
اثنين مثلا باطل ثم على تقدير الحصول والاعتبار بحسب الشرع لا يصح جعله غاية والا لجاز
في ترك الفعل الى حصوله لان عند حصوله لا يتمكن المكلف من الفعل فلو فرضنا ان عامة
المكلفين عملوا بهذه الرخصة فمن ياتي بالفعل الواجب فتكون هذه الرخصة منافية للغرض
الامر اعني الاتيان والامتثال فتكون منتفية وهو المط ويمكن ان يقال رجحان الموت في
بعض من يبلغ العمر مثل ما بين الستين والسبعين لكونه اكثر اعمار هذه الامة واقل من ذلك
او اكثر بحسب مزاج المكلف ضعفا وقوة امر غير نادر الحصول وان كان هذا الرجحان ضعيفا
فلو بلغ المكلف مبلغا من العمر يكون الموت راجحا عنده في زمان قريب ولم يات بما امر به
مما جوز له التاخير فيه يعد عرفا معرضا تاركا وان كان في صحة من عقله وسلامة من بدنه
قوله مما لا يكاد يمكن الا بالتكلفات النادرة اقول يظهر من قوله انه لو تكلف متكلف
وابر دبادر لكان الطرد سالما من الاعتراض فلك ان تقول هذا الحد ويكفينا النقض
ما ابرمته من الدليل قوله ره قد عرفت ما في غاية الظن بالموت اقول لم يجعل المعترض هنا
ظن الموت غاية بل جعل هذه الحيثية وفرض حصول الظن وجها لعدم جواز ترك الواجب
ولا شك ان كل واجب فهو بهذه الحيثية وحصول العلم بهذه الحيثية ليس امرا نادرا غاية مضا
ولا ريب في عدم جواز الترك عند حصوله والتمكن من الفعل لان اهل العقل يعدون التارك
ح ويعدونه مضيعا قوله ره يوجب اخراج الواجب عن الحتمي اقول من قال ببدلية
العزم قال بها في الموسع قبل حصول الضيق وما ضيق فيه حكمه حكم الموسع واين الدليل العقلي
او النقلي الدال على استحالة خروج الواجب الموسع عن الحتمي باعتبار بدلية العزم قوله ره
وايضا لا دليل اقول غاية الامر ان عدم وجدان الدليل على بدلية العزم لا يوجب لنا ظنا

قلت جواز التاخير في جميع ازمنة صحة الجسم والتمكن من الفعل لا شك انه يمكن تصريح الحكم به لانه سفه ومناف للغرض
نعم صراحة جواز التاخير على الاطلاق يوجب ان يدخل في زمن جواز التاخير بعض الازمنة التي يعد التارك فيها
متهاونا مضيعا لولاها الثاني ان التاخير بما ينافي الفورية المذكورة يعد في العرف تهاونا ومعصية فيكون حراما فيكون
الفور واجبا اذا كان الامر ممن يثبت وجوب امتثاله متن

بعدم البدلية ولو لم يرد على دليلك الا احتمال كون العزم بدلا لا لحصر بالدلايل المفيدة
للظن وفي اعتبار هذا الظن شرعا نظر وهذا ما وعدناك قوله ره قلت جواز التاخير
اقول نعم يجوز التاخير عن جميع ازمنة الصحة والتمكن سفه ومناف للغرض واما جعل
جميع الازمنة ظرفا للفعل فلا والحاصل ان التصريح بجواز التاخير يتصور على وجوه الاول ان يقول
يجوز لك التاخير في جميع ازمنة التمكن على ان يكون اخر ازمنة التمكن ايضا ظرفا للتاخير حتى يؤخر
عن جميع ازمنة التمكن وهذا يفضي الى خروج الواجب لا يجتمع مع الامر الايجابي فيكون سفها
ومنافيا للغرض الثاني ان يقول يجوز لك التاخير الى اخر ازمنة التمكن واستلزامه للسفه
ومنافاته للغرض ان كان متوهما باعتبار الافضاء المذكورة او التكليف بالمحال فقد عرفت
الجواب وان كان لاجل ان تاخر الازمنة قلما يتمكن من الامتثال فهو اشتباه لانا فرضنا
اخر ازمنة التمكن فكيف لا يتمكن وليس حكمه حكم ظن الموت الثالث ان يقول يجوز لك التاخير
ويطلق وهذا باطلاقه وان كان شاملا للتاخير عن اخر ازمنة التمكن ولكنه لما اوجب علينا
الفعل فهم انه لا يجوز التاخير عنه فظهر ان القسمين اللذين لا نزاع فيهما لا يعلم منهما
غاية التاخير ومع هذا لا ينافيان الامر الايجابي قوله ره نعم صراحة جواز التاخير على
الاطلاق اقول القائل بجواز التاخير كما اومانا اليه مرارا يقول ان مفاد الصيغة
مع قطع النظر عن الامور الخارجية من القرائن الحالية والمقالية والادلة العقلية والنقلية
ليس الا طلب حقيقة الفعل فبالنظر اليها متى اتى المكلف بالمط فقد امتثل والمص ايضا
يقول بهذا القول وسيصرح بعد هذا بانا لو خلينا وظاهر الاوامر المطلقة لحكم بجواز
الاتيان بالمامور به في كل وقت اداء منه دون ترتب الاثم على الاتيان به في كل وقت ولازم
هذا المذهب هو جواز التاخير عن جزء من اجزاء زمان التكليف والتمكن الى جزء اخر لا عن جميع

ازمنة التكليف والتمكن ولما استدل القائل بالفورية على عدم جواز التاخير بالدليل المذكور اجاب القائل بالحقيقة اولا بالنقض الاجمالى كما نقله المص وليس مراد الناقض من التصريح الذى ادعى الوفاق عليه الا التصريح بجواز التاخير مع الاطلاق اى من غير تعيين لغايته والمص على الظاهر سلم جوازه هنا ولا شك ان مع هذا التصريح لا تصير الغاية معلومة فكيف يلزم من جواز التاخير لا الى غاية معلومة خروج الواجب عن الوجوب اذا استفيد من نفس الصيغة مع عدم التصريح ولا يلزم اذا صرح به وكيف يدل التصريح على دخول بعض ازمنة التهاون والتصريح التضييع ولا يدل على دخول الكل فان كان لكونه مشتملا على ازمنة التمكن فنحن لا نقول بجواز التاخير عنه وان كان لغير هذا فلا بد من البيان حتى ينظر فيه فان قلت ان المص يقول بوجوب المبادرة الى امتثال الامر المطلق فى زمان يعد التاخير عنه فى العرف تضييعا فاذا صرح الامر بجواز التاخير على الاطلاق يفهم من هذا التصريح بحسب العرف جواز التاخير عن الزمان الاول الى زمان اخر يعد التاخير عنه ايضا تضييعا فتصح ان صراحة جواز التاخير على الاطلاق توجب ان يدخل فى زمن جواز التاخير بعض ازمنة التهاون والتضييع وهو الزمان الاول لا الكل مثلا اذا قال السيد لعبده سافر الى الهند يفهم منه عرفا وجوب المبادرة بعد شهر مثلا ويعد التاخير عن الشهر الثانى تضييعا فاذا قال بعد الامر يجوز لك التاخير واطلق يفهم من هذا القول جواز التاخير عن الشهر الثانى ايضا لا الثالث قلت نعم هذا مقصود المص على الظاهر ولكن لا ينفعه فى هذا المقام ولا يضر الناقض لان المستدل استدل ههنا على عدم جواز التاخير مع عدم العلم بالغاية بانه يفضى الى خروج الواجب عن الوجوب والناقض ما زاد على قوله بان التصريح بالجواز الذى لا يعلم منه الغاية جائز اتفاقا من غير افضاء الى الخروج فالقول بان العرف يدل على وجوب المبادرة

والتصريح

ولا يتوهم من هذا صيرورة الفورية مدلولا لصيغة الامر فينافى ما فى المقام الاول لان قضاء العرف بذلك لا يلزم ان يكون لاجل وضع اللفظ له ولا يلزم ان يكون جميع صفات الشئ واثاره واحكامه من مدلولات لفظه

متن

والتصريح بجواز التاخير يسقط الوجوب ويوجب جواز الفعل فى بعض الازمنة اللاحقة لا فى كلها لا يستلزم سقوط النقض عن الدليل الاول اذ من الظاهر ان قول الامر يجوز لك التاخير باطلاقه شامل لجميع الازمنة ودلالته على البعض فرع لدلالة العرف على وجوب المبادرة الى الامر وهذه المقدمة غير ماخوذة فى الدليل المنقوض **قوله** ولا يتوهم الخ **اقول** لا نتوهم هذا ولكن نعلم ان العرف ادل قرينة على المراد فاذا دل على الفورية الامر المجرد عن القرائن ولا يمنعك من جعل الامر حقيقة عرفية فى الفورية اذ تبادرها عند اهل العرف دليل الحقيقة عندهم وان لم يكن حقيقة لغوية واعلم انى كنت حين كتابة هذه التعليقات ممنوعا من المراجعة الى اكثر الكتب المؤلفة فى الفن وبعد سنتين دفع بعض الموانع فاحببت تتميم المبحث بذكر بعض الكلمات لدخلها فى توضيح ما قاله المص وما قلنا قال الشيخ الفاضل الجواد فى شرح الزبدة لنا على ذلك ان الامر لطلب حقيقة الفعل والفور والتراخى خارجان عنه كالزمان والمكان فلا يدل على خصوص الفورية او التراخى الا بقرينة تدل عليه ولذا اختلف الحال بحسب القرائن وان تجرد عن القرائن افاد مجرد الطلب لا غير فمتى اتى بالمط فقد امتثل فى اى وقت فعله فان قيل عندنا ما ينفى كونه للتراخى وهو انه يوجب ان لا يستحق الذم باخلاله به فى جميع الاوقات حتى يقضى عمر المكلف والظاهر ان ذلك يلحقه بالنفل ويخرجه عن الوجوب قلنا لا نم انه يجوز الاخلال به فى جميع الاوقات بل الى وقت يخشى على نفسه الموت او يتعذر الفعل بعده فانه يتعين عليه فعله ح وبهذا فارق النفل لانه لا يتعين فعله فى حال من الاحوال قالوا اولا اذا قال السيد لعبده اسقنى ماء فانه يفهم منه الفورية حتى لو اخر السقى الى وقت اخر عد عاصيا بتاخيره وهو يفيد المط والجواب ان العصيان بتاخير السقى ليس مستفادا من الامر وانما استفيد من خارج

الثالث ادعاء السيد الاجل المرتضى ره الاجماع على ان الامر المطلق يحمل على الفور حيث قال في الذريعة في مبحث ان الامر للوجوب اولا ونحن وان ذهبنا الى ان هذه اللفظة مشتركة في اللغة بين الندب والايجاب فنحن نذهب الى ان العرف الشرعي المتفق المستمر قد اوجب ان يحمل مطلق هذه اللفظة اذا وردت عن الله تعالى او عن رسول الله على الوجوب دون الندب وعلى الفور دون التراخي وعلى الاجزاء واحتج عليه بان الصحابة والتابعين وتابعي التابعين حملوا كل امر ورد في الكتاب والسنة مجردا عن القرينة على الفور والوجوب متن

فان العادة تحكم بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا فهو خارج عما نحن فيه لان الكلام في المجرد عن القرائن الى ان قال وقالوا رابعا لو جاز التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين والتالي بط اما الاولى فلانه لو لم يكن الى وقت معين لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا وهو غير معلوم لاحد والجهل به يستلزم التكليف بالمحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك واما الثانية فلان الامر ليس فيه اشعار بذلك ولا دليل عليه من خارج والجواب منع الملازمة المقصودة فى قولك لو لم يكن الى وقت معين لكان الى اخر ازمنة الامكان وهو يستلزم التكليف بالمحال قلنا انما يلزم ذلك لو كان التاخير متعينا واما اذا كان جائزا غير متعين عليه فلا يلزم ذلك لان ان يبادر الى الفعل بعد وح فيتعين على ان ما ذكرتم من الدليل يجري فيما وقته العمر من المندوبات المطلقة وقضاء الواجبات وفيما اذا صرح بجواز التاخير فيه وهو باطل بالاتفاق وقال سلطان العلماء ره عند الكلام على قول صاحب المعالم ره لتمكنه من الامتثال بالمبادرة وذان قول الشارح المذكور وله ان يبادر الى الفعل اقول وعلى هذا وان لم يلزم التكليف بالمحال الا انه التزام بوجوب الفور في العمل لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير ح مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور فالصواب في الجواب ان يقال ان جواز التاخير الى اخر ازمنة الامكان بظن المكلف وهو غير مجهول له حتى يلزم المحال فيستمر جواز التاخير باستمرار ظن المكلف بقاء زمان امكانه ويتضيق عند ظنه بعدم امكانه بعد ذلك وليس الجواز مشروطا باخر ازمنة الامكان في الواقع حتى لا يكون معلوما للمكلف فتامل وقال الفاضل المحقق مولانا ميرزا ره اقول فيه نظر لان جواز التاخير عنده مشروط بمعرفة ممتنعة نعم الجواز العقلي بالجواز

مشروطا

والاجزاء ولم ينكر احد ذلك واذا احتج واحد بامر عليه لم ينكر خصمه بل يسلم منه ذلك ثم قال واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وقد عرفت مرة اجماعهم حجة انتهى فان قلت الاجماع المنقول بخبر الواحد لا يفيد الا الظن والمسئلة من المطالب الكلية التي يجب تحصيل العلم بها متن

مشروط بمعرفة ممتنعة واللازم منه عدم حصول العلم بالجواز لا عدم الجواز في الواقع وتوقف الجواز على العلم به ثم نعم قد يقال يجب الخروج عن العهدة يقينا فيما حصل التكليف به يقينا وهذا لو تم امكن الاستدلال به على ان المبادرة واجبة لعدم اليقين ببراءة الذمة لكن تلك المقدمة محل نظر ولعل المجيب يمنعها فعلى هذا لو اخر المكلف الفعل المكلف به ثم تيسر له فعله لم يكن اثما وان لم يوفق له اصلا فلا اثم ولا امتناع في مثل هذا التكليف اقول ما في الشرح معارضة فنقول توضيحا لها وتلخيصا للاجوبة التي تظهر من صريح قول الشارح ره في جوابها ومن قوله وقول الفاضلين ره عند الكلام على الدليل الرابع لاصحاب الفور هذا الواجب غير متعين لاخر وما هو كذلك يجوز الاخلال به فهو مستحب والجواب منع الصغرى ان اراد عدم التعين عند الشارع لان اخره اخر ازمنة التمكن ومنع الكبرى ان اراد عدم التعيين عند المكلف لان عدم تعينه عنده لا يوجب ان يرخصه الشارع في الاخلال به في جميع الازمنة ويمكن منع الصغرى ايضا على تقدير عدم التعيين عند المكلف لانه متعين عنده وهو وقت ظن الموت او تعذر الفعل وان شئت قلت هو وقت رفع ظن البقاء او امكان الفعل ويمكن منع الكبرى على هذا التقدير متمسكا بان هذا الواجب بحيث لو حصل ظن الموت يتعين فعله ولا يجوز تركه وان لم يحصل ابدا وليس الواجب الا ما يتعين فعله في حال ما وانت اذا تاملت يظهر عليك ان كلام الشارح الفاضل يمكن حمله على منع الصغرى او الكبرى او منعهما معا وكلام سلطان العلماء منطبق على منع الصغرى وكلام الفاضل المدقق مرجعه منع الكبرى على نحو ما قلناه اولا ولما منعنا الصغرى والكبرى على كل من التقديرين بالتفصيل الذي مر ذكره فعليك بالتامل لتطبيق كلام كل من هؤلاء الاعلام على ما بيناه والمص كانه اخذ دليله من قول الشارح وغيره بتغيير اما ويمكن ان يكون الوجه ان يظهر الملازمة

قلت افادته الظن من الخبر الواحد اكثري وقد يفيد القطع اذا احتفت بالقرائن والظاهر كون هذا الخبر كذلك ولو سلم فلا نم كون المسئلة من المطالب العلمية بل هي من المطالب المتعلقة بمقتضيات الالفاظ وقد صرحوا بالاكتفاء بالظن فيها لعدم امكان تحصيل القطع في غير المعارف الالهية ولو سلم فلا نم وجوب تحصيل القطع فيما لا يمكن فيه ذلك لانه تكليف بالمحال والمسئلة كذلك اذ كل من القول بالفور والتراخي والاشتراك وطلب الماهية والوقف مبني على الادلة الظنية كما لا يخفى وايضا اشتراط القطع في الاصول مط ولا سيما في اصول الفقه كعدمه مبني ايضا على الادلة الظنية كالايات القرآنية ونحوها والاصل ونحوه فان قلت كلام المرتضى كما فهمه بعض الاصحاب دال على ان الوجوب والفور والاجزاء من مدلولات الامر في الشرع فليس الاجماع واردا على المدعى قلت لا ظهور لكلام السيد في ذلك اذ هو ما زاد على القول بوجوب حمل الامر عليه ولم يذكر بانه مما وضع له اللفظ في العرف الشرعي فتامل متن

الوجوب او غيره على النحو الذي ذكره المص ولا شك ان غرضه حمل الصحابة الامر على الفور بالمعنى الذي يقول له اصحاب الفور لا المعنى الذي ذهب اليه فان قلت قد نقل السيد من احتجاج هذه الفرقة ما هو قريب من الاستدلال للمص واجاب عنه قال ره في جملة احتجاجاتهم وثانيها ان الامر في الشاهد يقتضي التعجيل بدلالة ذمهم وتوبيخهم من اخر ذلك واجاب عنه بقوله ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا انا لا نم لكم في الشاهد ما ادعيتموه لانه قد يؤمر في الشاهد بما يكون على التراخي كما يؤمر بما يكون على الفور فاذا حمل على الفور او التراخي فبعادة او دلالة او امارة وكلامنا هنا في مطلق الامر ومجرده انتهى فيستفاد من هذا الدليل ان من يقول بالفور يدعي حكم العرف بالتعجيل والعرف يحكم على النحو الذي يقول المص فيمكن ان يكون اجماع الصحابة على هذا المعنى قلت السيد ره منع التعجيل عند ذكر المذاهب كما نقلناه وهو مدعى المستدل فمقصوده دلالة العرف عليه لا على ما يقوله المص فظهر ان الاجماع لو ثبت اثبت خلاف مدعى المص ره واني لشديد التعجب من صاحب المعالم ره كيف نقل الاجماع من السيد في مبحث تحقيق الموضوع له ومادة بل جعله محققا لما ذهب اليه في ذلك الموضوع ولم يتعرض لنقلها ههنا اللهم الا ان يقول بكونه حقيقة شرعية في الفور والظاهر من كلامه خلافه قوله ره قلت افادته الظن الخ اقول سيجيء من المص في بحث الاجماع عدم الوثوق بالاجماعات التي نقلها القدماء كالسيد قدس سره وامثاله فكيف يثق به هنا مع ان ادعاء الاجماع في مثل هذه المسئلة التي شاع الكلام فيها بين من تكلم في اصول الفقه حاله غير خفي عند من يقول بحجية الاجماع لكونه كاشفا عن قول المعصوم وقد مضى ويجيء في كلام المص ما يدل على ما قلناه قوله ره لعدم امكان تحصيل القطع فيها اقول ان كان المراد عدم الامكان في جميعها اي سلب الكلي فمسلم وان كان المراد السلب الكلي

الكلام

الرابع قوله تعالى فاستبقوا الخيرات ولا شك ان فعل المامور به من الخيرات وقوله سارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء والارض حيث ان مسارعة العبد الى المغفرة غير مقصود لانها من فعل الله تعالى فالمراد والله اعلم سببها وفعل المامور به سببها كما قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات واضمار سبب خاص كالتوبة ترجيح بلا مرجح لا دليل عليه وايضا حذف المفعول انما هو ليذهب ذهن السامع كل مذهب وكل سبب للمغفرة وما قيل بان ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق لانهما فرع وجوبهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة ولا استباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما تقتضيه المادة وذلك ليس بجائز فتامل انتهى كلامه بعبارته فيه نظر وضعفه ظاهر لانه مبني على اشتباه الموقت بغيره فانه توهم ان الواجب الفوري يصير موقتا مضيقا كالصوم وليس كذلك اذ الموقت موسعا كان او مضيقا يصير قضاء بخروج وقته وقد يسقط به كصلوة العيد بخلاف غير الموقت كازالة النجاسة عن المسجد وقضاء الصلوة اليومية على المشهور والحج ونحوها فان فيه وان حصل الاثم بالتاخير لا انه اداء لازم الفعل في كل وقت فالاستباق والمسارعة يتصوران في المضيق الغير الموقت وقضاء العرف بما ادعاه فيه ظاهر البطلان وما توهم من منافاة مادة الامر فيهما لصيغته مبني على ان المادة تقتضي امكان التاخير وصورته تقتضي المنع من التاخير وهو باطل اذ المادة لا يقتضي الا كون الفعل اداء وصحيحا على تقدير التاخير ولا تقتضي جواز التاخير ومشروعيته وهو في غاية الظهور ولا يبعد كون امره بالتامل اشارة الى ما ذكرناه وضعفه ظاهر متن

ثم اذ كثيرا ما نقطع بمراد المتكلم من كلامه ولا اظن احدا ينكر هذا قوله ره والتوقف مبني على الادلة الظنية كما لا يخفى اقول فمن يقول بان الاصل عدم اعتبار الظن الا ما استثني لا بد له من بيان ان هذه الظنون من المستثناة المعتبرة قوله ره اذ هو ما زاد الخ اقول الا يكفي لما فهمه بعض الاصحاب قول السيد ره فنحن نذهب الى ان العرف الشرعي المستمر الى اخر ما قال ولا ادري ما يريد بالوضع من لا يكتفي لادعائه بامثال هذا القول ايظن انه يجب ان يعلو الشارع المنبر فيجمع اصحابه ويقول وضعت هذا لذاك بل يكفيه نصب قرائن يفهم منها مراده من الالفاظ اذا كان غير معانيها اللغوية الى ان يرجع عند مخاطبيه مقصوده بحيث لو سمعوا منه تلك الالفاظ مجردة عن القرائن حملوها على مقصوده دون المعاني اللغوية فان ضايقت في تسمية الالفاظ ح حقيقة شرعية وقلت مجازات راجحة فلا نضايق معك اذا وافقتنا في تبادر ما قصده الشارع الى الذهن عند التجرد عن القرائن دون معانيها اللغوية قوله ره الخيرات الى الرابع الى قوله تعالى الخيرات اقول اليس المندوب والموسع من الخيرات فما الذي اخرجهما منها وخصصها بالواجب الفوري حتى يكون امر الاستباق للوجوب وكذا نقول في الاية الثانية ان سبب المغفرة ليس منحصرا في فعل الواجب بل فعل المستحب وان كان تعجيل الموسع من اسباب المغفرة ايضا وقد ورد في الاخبار ان صوم كذا وصلوة كذا وغيرهما كفارة لذنب كذا وكذا هذا على تقدير ان يكون المراد بالمغفرة غفران الذنب صغيرا او كبيرا فيكون المكلف بهذه الاية من صدر عنه الذنب ويمكن ان يكون المراد بالمغفرة غفران الذنب سبب المغفرة في الجملة وفي بعض الاشخاص اي ما من شانه ان يكون سببا او نعم الظن بحيث يصير شاملا لترك الاولى فيعم التكليف على التقدير من كل مكلف المعصوم وغيره ومن صدر عنه الذنب الحقيقي وغيره ومن الاحاديث الدالة

وانت قد عرفت عدم الظهور فقد لكنه ماقلناه وحاصل ما اخترناه هو عدم دلالة الا
المجرد عن القرائن الا على طلب الفعل على سبيل الرجحان الشامل للوجوب والندب وان
حال الامر فى المامور وغيرهما وكذا الدليل النقلى من القرائن عندنا واما الدليل العقلى
الذى اقام المص ره وغيره من الادلة العقلية مدخول لا يدل على وجوب الفور سواء فسر
بالمبادرة الى الفعل فى اول اوقات الامكان او بغيرها مع ان دليل المص لا ينهض باثبات
تمام مدعاه الا ان يكون غرضه مجرد عدم جواز التاخير على النحو الذى يقول به من قال
بالحقيقة وان اصل العرف والعقلاء مع عدم ملاحظة القرائن لا يعدون كل تاخير معصية
بل التاخير المسبب عن حالة نفسانية يعبر عنها بالاعراض وهذه الحالة قد تحصل عند
اول زمان التكليف بل قد يكون فى المكلف وان لم يؤمر بشئ كعبد علمنا من حاله ان
المولى لو امره لا يمتثل وان لم يامره بفعل اصلا والدال على حصول هذه الحالة قد يكون
فلتات لسانه وصفحات وجهه وقد يكون غيرها مثل ان يعلم او يظن بحصول مانع من الفعل
فى زمان ومع هذا يسامح ويؤخر الى حصول المانع وايضا ليس كل ذم عند ذوى العقل
حرمة الفعل اذ كثيرا ما يذمون التارك للاولى والاليق لا سيما بخصوص المادة كلبس الفقيه
لباس الجندى وضحك المشيع للجنازة وليس الواجب ما يلحق تاركه الذم على تقدير بل مع
عدم العذر فالقاصد للفعل الموسع لست اقول من حصل له القصد والعزم وهو ملتفت
اليه بل من كان بحيث لو سئل هل تفعل اجاب سافعل ان شاء الله ولكن التاخير جائز
لى لانى اظن التمكن والشيطان ابعده الله عنى يثبطنى عن المبادرة المندوبة اذا مات على
هذه الحالة فجاة فله عذر ولا اثم العقاب عليه قال الفاضل الشيخ جواد قدس سره
فى شرح الزبدة عند قول المص وظان الموت الخ هذا كله مع ظن الموت واما اذا ظن السلامة

فى جزء

فى جزء من الوقت واخر الفعل اليه ومات فجاة فانه غير عاص سواء كان ذلك الواجب مما وقته
العمر او مما اخره معلوم لانه وان لم يجز تاخيره اصلا لم يكن موسعا وان جاز فلا عصيان
مع الموت فجاة لانه لا اثم مع الجائز ولا يمكن ان يقال جواز التاخير مشروط بالسلامة
لان ذلك غير معلوم لاحد والجهالة يمنع من الاشتراط لكن الحاجبى فرق بين ما وقته
العمر وبين غيره وحكم بان من مات فجاة قبل فعل ما وقته العمر كان عاصيا واما غيره
فقد وافقنا على عدم العصيان بالموت فجاة فى وقته وذكروا فى بيانه انه اذا لم يعص فاين
وجوبه بخلاف غيره فان جواز تاخيره الى ان يتضيق الوقت ويتعين الوجوب وفيه نظر لانه
ينتقض بما اخر وقته معلوم وذلك لانه يجوز تاخيره الى وقت الضيق فلو مات فى الاثناء
قبله فجاة كان غير عاص فيلزم ان لا يتحقق وجوبه فان قلتم وجوبه يظهر فيما اذا تضيق الوقت
قلنا هذا بعينه جوابنا فنقول تحقق الوجوب فى مثل ذلك يظهر فيما اذا ظن الموت فانه
ح يتعين وجوبه والحق ما ذكره الاستاد المص من عدم العصيان ينفى منهما لاقتضاء التوسعة
ذلك فالتفرقة تحكم انتهى والظاهر ان حكم الشاك حكم الظان للموت لدلالة التاخير حينئذ
على كونه معرضا والمحصل ان المامور بالامر المجرد يجوز له التاخير ولا يعد عاصيا فى العرف
وان كان مذموما فى بعض الاحيان الا ان يكون معرضا ولا يكون معرضا الا مع العلم او
الظن بعدم التمكن والشك فيه ولو اتفق الموت على ظن السلامة فلا اثم عليه ولا يخرج
الواجب عن الوجوب والمواضع التى يعد فيها معرضا لعدم المبادرة والاتيان كالمامور
بالسقى والسفر الى الهند مثلا ليس الامر فيها مجردا قوله ره الثالث الخ اقول السيد
ذكر اختلاف الناس فى هذا البحث وقال فذهب قوم الى ان المطلق يقتضى الفور والتعجيل
وايقاع الفعل عقيبه وذكر احتجاج الصحابة وغيرهم فى بحث تحقيق الموضوع له للامر وهو

واحتج من قال بالدلالة على الفور بادلة بعضها غير صحيح كالقياس على النهى وعلى الايقاعات ولزوم ثبوت بدل هو العزم على
تقدير التراخى من غير دليل ونحو ذلك واحتج من قال بالتراخى بمعنى جواز التاخير لا وجوبه اذ لم يذهب اليه احد على الظاهر بان
الامر المطلق لا توقيت فيه فلو اراد وقتا معينا لبينه فاذ فقدنا البيان علمنا ان الاوقات متساوية فى ايقاعه والجواب بالوفاق
ان اراد نفى الدلالة على الفور وان اراد نفيه مط فنقول البيان بعدم تساوى الاوقات موجود فى العقل والنقل كما مر البحث
الرابع فى ان الامر بفعل فى وقت معين هل يقتضى فعله فى ما بعد ذلك الوقت على تقدير فوات ذلك الفعل فى وقته او لا فيه مذهبان
الاقتضاء وعدمه وقوى الاكثر الثانى قائلين بان القضاء لا يجب الا بامر مجدد نحو من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
لنا ان الامر بصوم يوم الخميس لا اشعار فيه بوجوب صوم غير الخميس ولا يقتضيه معنى لاختلاف الاوقات كالكيفيات فى المصلحة
فقد تكون العبادة فى وقت خاص
مصلحة دون غيره من الاوقات
احتجوا بان هناك مطلوبين احدهما
الصوم والاخر ايقاعه فى يوم الخميس
وبفوت الثانى لا يسقط الاول ولا
يسقط الميسور بالمعسور والجواب
منع

على كون الذنب مغفورا بفعل المستحب ما روى الكلينى والعياشى كما ذكر فى الصافى
عن الصادق ع فى قوله عز وجل ان الحسنات يذهبن السيئات صلوة المؤمن بالليل تذهب بما
عمل فى النهار من ذنب بالنهار واجاب السيد ره عن هذا الاحتجاج قال ره ويقال لهم فيما تعلقوا
به ثانيا اما قوله سارعوا الى مغفرة من ربكم فهو مجاز من حيث ذكر المغفرة واراد ما يقتضيها
ويجعل من حيث كان مبنيا على كيفية وجوب الواجبات من فور او تراخ لانا انما نسارع بالية تعالى
بان نفعل ما اوجب علينا او ندبنا على فعله بان نفعل على ذلك الوجه فى الوقت الذى علق
به فلا دلالة فيه للمخالف وكذا قوله تعالى فاستبقوا الخيرات على ان الفزع على هذه الايات تسليم
الى ما نريد من ان مقتضى الامر فى الوضع لا يدل على ذلك وانما يرجع فيه الى دليل منفصل
قوله ره وضعفه ظاهر الخ اقول بيانه ان المعترض حصر الامر فى الموقت المضيق والموقت
الموسع فقال الاستباق والمسارعة لا يتصوران فى الاول لانهما انما يكونان فيما يجوز تاخيره
ويتصوران فى الثانى فيكون الفور والاستباق فيه مندوبا لا لما كان موسعا فاجاب المص
ره عنه بان الامر قد يكون موقتا مضيقا او موسعا وقد يكون مطلقا ونحن نقول به فى الاخير
بوجوب الاتيان بالمامور به فى الزمان المتراخى وان عصى بترك المبادرة فوجوب المامور به
فيما بعد الفور كافية لعدم المنافاة فضلا عن الوجوب فمفاد الاية ان ما يصح فعله فى الزمان
المتراخى على الفور اقول يمكن ان يجاب عن جانب من يقول بعدم الصحة بعد فوت الفورية
بانه يجوز تاخير المامور به عقلا بالنظر الى نفس الصيغة بل شرعا قبل الاطلاع على هاتين الايتين
ونظائرهما مما يفيد وجوب الفور فى الاوامر المطلقة فالشارع اوجب علينا الاستباق ومنعنا
من التاخير المجوز قبل هذا الايجاب عقلا بل شرعا فالمادة تقتضى جواز التاخير اى كون الفعل
بحيث يجوز الفعل قبل استماع هاتين الايتين مثلا او بعد استماع الامر تاخيره والصورة تقتضى

الفور

لا اثم بعد المط بل هو الصوم المقيد بيوم الخميس فلا يمكن ايقاع هذا المط فى غيره وبان الدين المؤجل لا يسقط بالتاخير فكذا
المامور به والجواب ان ضرب الاجل فى الدين انما هو لرفع الوجوب قبله لا لوضعه بعده وهو معلوم عادة والعقل يحكم بان الفرض
فى الدين متعلق باحقاق الحق ولا مدخلية للاجل الا لرفع تقاضى صاحب الحق قبله بخلاف المامور به على انه قياس لا نقول به
هذا لكن التتبع يورث الظن بثبوت القضاء فى كل موقت اذا كان واجبا لا مندوبا اذ لا يكاد يوجد فى الاحكام ما تعلق به الامر فى وقت
الا وثبت الامر بقضائه على تقدير فوته غير صلوة العيدين والجمعة ونحوها فالظن يحكم بان منشا تعلق الامر الجديد هو الامر الاول
وايضا الحاق الفرد المجهول بالاعم الاغلب يوجبه ولكن الحكم بعد حصول هذا الظن للاحكام الشرعية مشكل والله اعلم **تذنيب**
على ما اخترناه من ان الامر للفور لو اخر المكلف المامور به عن الوقت الذى يتحقق فيه الفور فهل يجب عليه الاتيان به فيما بعد ذلك
الوقت مع عدم القرينة على الاعتداد
به فيه ولا على عدمه فيه مذهبان
الاقوى وجوب الاتيان به فيما بعد لنا
انا لو خلينا وظاهر الاوامر المطلقة لحكم
بجواز الاتيان بالمامور به فى كل وقت
ادا من دون ترتب الاثم على الاتيان به
فى وقت ما والادلة الدالة على الفور
لا تقتضى الا ترتب الاثم على التاخير
وهو لا يوجب سقوط الفعل فيما بعد
والحاصل ان الامر المطلق يقتضى بظاهره
شيئين الاول ادائية الفعل المامور
به فى كل وقت والثانى رفع الاثم
والحرج بالاتيان به فى اى وقت من
الاوقات وادلة الفور انما تقتضى
صرفه عن ظاهره فى الشئ الثانى متن

الفور بعد استماع الايتين مثلا فلا مناقضة قوله ره كالقياس على النهى الخ اقول النهى يفيد
الفور ويقتضى الامر لانه طلب مثله وان كل منتهى كالقائل هو طالق وانت حر انما يقصد الزمان
الحاضر فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وقوله ولزوم عطف على القياس وانما عده غير
صحيح مع انه قائل بعدم الدليل على البدلية لان استلزام عدم الفورية لثبوت البدل غير
مسلم عنده قوله ره والادلة الدالة على الفور الخ اقول تلك الادلة ان افادت صرف الامر
عن ظاهره وان المتكلم قصد منه خلاف الظاهر وهو الفور وافادت كونه مدلولا للصيغة
فانما تدل على ان الامر طلب ايقاع الفعل فورا فتقييد الامر المطلق فالاتيان به فى زمان تفويته
فيه الفورية ليس اتيانا بما طلبه الامر فكيف يكون واجبا على المامور والحاصل ان المامور به
الفور الذى يحدد طرفيه العرف وقت للفعل كما ان يوم الخميس الذى يحدد طرفيه الشمس
وقت فلو فرضنا ان الشارع قال لنا صم ثم قال صم يوم الخميس يعنى به تقييد الامر الاول
بالثانى فلا شك ان هذا توقيت للفعل فمع عدم الاتيان به فى الخميس يحتاج الى امر جديد
كما قال المص ره فى البحث الرابع فكذا لو قال صم ونهنا بحسب العرف ان مراده الغد وكذا
لو قال عجل وسابق ولا ادرى ما الفرق بين قوله صم معجلا وبين ما مثلنا به من المثال مع
اتصال القرينة وانفصالها كيف يفترقان حتى يقول احد بعدم الوجوب فى الاول اذا فاتت
الفورية وبالوجوب فى الثانى كما يقول به المص ره فيما بعد قوله ره ان الامر المطلق يقتضى
بظاهره شيئين اقول نعم ولكن الثانى لازم للاول فاذا اقتضت ادلة الفور دفع الثانى
فلا معنى لبقاء الاول بيانه ان الامر المطلق يدل على طلب ايجاد المهية من المامور به غير مقيد
على زمان الايجاد فيكون الاتى به مثلا قدم او اخر ولازم الامتثال عدم لحوق الاثم والحرج
ولما صرفت ادلة الفور الامر المطلق عن الاطلاق وافادت ان الامر طلب فعل مقيدا كان

دون الاول اذ لامنافاة بين الاعتداد بالفعل المامور به في اي وقت اتى به وبين ترتب الاثم على التاخير به فلا يجوز صرف الامر عن
ظاهره في كلا الشيئين من دون موجب ولا يتوهم جريان الدليل في الموقت لانه لا يقتضي الشيء الاول بل ولا الاعتداد بالمامور به
في كل وقت نعم يبقى الاشكال في الامر المطلق اذا علم توقيته بوقت محدود من خطاب آخر اذ لا يبعد ان يقال التوقيت مطلقا ظاهر في
نفي الادائية والاعتداد به فيما بعد والفرق بين الفورية والتوقيت ان الوقت في التوقيت لا بد ان يكون منشأ المصلحة للفعل
بخلاف الفورية فان الوقت فيها لا ارتباط له بالفعل الا لاجل ان فعل الزماني لا بد وان يكون في زمان حتى لو امكن ايقاع الفعل
لا في زمان يحصل الامتثال وكذا يبقى الاشكال فيما يفيد الفور بالامر الاول كان يقول افعل معجلا او بسرعة فهل يجب الاتيان
به فيما بعد وقت الفورية اولا او يقول افعل بناء على ان الامر بنفسه يفيد الفور والاقرب الثاني لما مر في الموقت الا انه لا يكاد يوجب

اللازم لهذا الصرف الاثم والحرج وبلزمهما عدم الامتثال بالاتيان بالمامور به في الزمان
الذي يفوت فيه الفورية فلا يتصور كون الفعل اداء في الزمان المتراخي اذ الادائية امتثال
الامر في الوقت المضروب له والفعل الذي لا يتحقق معه الامتثال كيف يتصور فيه الادائية
وسيجيء لهذا زيادة بحث انشاء الله تعالى **قوله** ره اذ لا منافاة الخ **اقول** الفعل المقيد
لا اعتداد به مع فوت القيد لان مع فوته لا يكون الآتي به آتيا بالمامور به فلحقه الاثم نعم اذا
طلب ايجاد الماهية ثم طلب التعجيل ولو لم يكن الطلب الثاني مقيدا للاول بل يبقى مع عدم
امتثال الثاني الطلب الاول بحاله يتحقق عدم المنافاة واما اذا كان الطلب واحدا معيدا
فلا معنى للاعتداد ولا الاثم لانا لا الاتيان بالمجرد عن القيد ان كان اتيانا بالمط فلا اثم وان
لم يكن فلا اعتداد **قوله** ره لانه لا يقتضي الشيء الاول الخ **اقول** ومثله الفوري وان
لم يكن الفورية مستفادة من نفس الصيغة **قوله** ره ظاهر في نفي الادائية الخ **اقول**
اما نفي الادائية فظاهر واما نفي الاعتداد به فيما بعد فلا بل وقد وقع كما اذا كان له
قضاء كصلوة العيد **قوله** ره فان الوقت لا ارتباط له الخ **اقول** اذا كان الوقت لمجرد
ان يقع الفعل فيه فلا اذا عيابة مع التاخير عن الزمان الاول الذي يتحقق فيه الفورية
وفعله في الزمان الثاني وهل يجوز العقاب في التاخير مع عدم المصلحة في التقديم **قوله**
ره او يقول افعل بناء الخ **اقول** اعلم ان هناك ثلث دعاوي الاولى كون الفورية مدلولا
بحسب الوضع لغويا كان او عرفيا الثانية كونها مرادة من الاوامر المطلقة من غير مدخل
للوضع فيها وان دل على الارادة دليل منفصل من عقل ونقل الثالثة عدم ارادتها من
تلك الاوامر اصلا بل ارادتها من مثل قوله عجل واستبق بعد الامر المطلق فعلى الاولى يتحقق
طلب واحد متعلق بمطلوب مقيد وعلى الاخيرة يكون طلب المطلوبين احدهما طلب ايجاد الماهية

في الاحكام الشرعية امر يؤدي الا
وهناك قرينة على عدم السقوط
فيما بعد هذا وقد يورد في بعض كتب
الاصول في بحث الامر مباحث اخرى
رأينا عدم ايرادها هنا اولى اما لان
البعض سيجيء ذكره في مباحث الادلة
العقلية مثل بحث مقدمة الواجب
استلزام الامر بالشيء النهي عن الضد
وبحث المفاهيم واما لكونه من المسائل
الكلامية التي لا يليق بهذه الرسالة
وان كانت من المبادي الفقهية مثل
صحة التكليف بفعل علم الامر انتفاء
شرطه مع جهل المامور او علمه ايضا
ووجود الواجب الموسع والكفائي
وامتناع تكليف ما لا يطاق وتعلق
الامر بالمعدوم وتكليف الغافل
والمكره ونحو ذلك مما يتعلق بمباحث
العدل من علم الكلام واما لقلة فائدته
مثل بحث الواجب التخييري وبقاء
الجواز بعد نسخ الوجوب ونحو ذلك
متن

بحسبحي

المقصد الثاني في النواهي وفيه مباحث **الاول** اختلفوا في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق هنا
ايضا نظير ما مر في الامر انها حقيقة في طلب الترك ولكن يحمل نواهي الشرع على التحريم لما مر في الامر ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا
وما تقدم ان اوامر الشرع محمولة على الوجوب وقوله تعالى في مقام الذم والوعيد الوارد الى الذين نهوا عن النجوى ثم يعودون لما نهوا عنه الاية
ونحو ذلك ونحو قوله تعالى في مقام الذم ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وقوله تعالى فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين
البحث الثاني الحق ان النهي الشرعي المجرد عن القرائن يجب حمله على الدوام لان حمل النهي المطلق على حصة معينة من الاوقات محدودة
الاول والاخر من دون مرجح غير معقول ولان العلماء لم يزالوا يستدلون على التحريم بمطلق النهي **البحث الثالث** هل يجوز تعلق
الامر والنهي بشيء واحد اولا والحق عدم الجواز واعلم ان المسئلة صور الاولى ان يتعلق الامر الايجابي العيني والنهي التحريمي العيني بامر واحد

بحيث يتحقق الامتثال بهذا الطلب في جميع الازمان ولا دلالة لهذا الامر من جهة اطلاقه
على حال ايقاع الفعل في الازمنة تقديما او تاخيرا امتثالا او عصيانا وثانيهما طلب المبادرة
من الخارج الدال على وجوبا التقديم فيتحقق العصيان بمخالفته وليس هذا عصيانا للامر الاول
بل عصيانه بترك الاتيان به مط وان لم يدل دليل على فلا عصيان اصلا وغير الايات التي
التي تمسك بها اصحاب الفور يدل على كون الفور مرادا من الصيغة كما افاده صاحب المعالم ره
فمن ادعى الدعوى الاخيرة لا يجوز له التمسك به لافادته خلاف المدعى بل دليله الايات وامثالها
على ان لا يكون المقصود منها تقييد المامور به في الاوامر المطلقة ومن ادعى الدعوى الثانية
يجوز الثانية التمسك بالجميع الا ما يفيد الوضع بزعم القائلين به ولا ربط للتمسك بالايات
الى الدعوى الاول كما يدل عليه ما نقلناه من الذريعة والمصورة مضطرب الكلام وظاهره الدعوى
الثانية وقلنا انها تفيد كون الطلب واحدا ومدلول الاوامر المطلقة مقيدا ومن المقررات
كما قيل ان التكليف المقيد يفوت بفوات القيد لان المط لما كان هو المقيد ولم يحصل فلم يتحقق
دليل على ان الفعل المجرد عن القيد مطلوب ام لا فلا وجه للاتيان بذلك الفعل المجرد المنفرد
عن القيد اذ لا يحصل بذلك امتثال والتفرقة بان المقيد اذا كان مدلول اللفظ بحسب الوضع
تحكم ما ذكر واذا دل دليل منفصل على التقييد فليس كذلك تحكم محض اذ المفروض ان المراد على
تقدير الوضع وعدمه هو المقيد ولا دلالة للصيغة على مطلوب سواه ويتفرع على هذه القاعدة
كون القضاء بامر جديد فان حمل كلامه ره على هذا الظاهر يرد عليه جميع ما قلناه وان اراد احد
حمل كلامه على الدعوى الاخيرة فان ساعده بعض عباراته المض فلا يساعده ادلته لانه ره تمسك
بما يفيد كون الفور مرادا للامر فتامل **قوله** ره قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا **اقول**
لا يقال نحن نقول بموجب الاية وهو حرمة ما نهى عنه انما الكلام فيما يتحقق به النهي التحريمي الذي

مشخص ولا شك ولا نزاع لاحد في امتناعه
بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق
سواء كان منشأ تعلق الحكمين ذات
ذلك الشيء او وصفين لازمين له
اما لو امكن انفكاك بعرضين مفارقين
مع بقاء وحدته في المحلين فيجوز تعلق
الامر باعتبار احد الوصفين والنهي
باعتبار الآخر فيجب ايقاعه على الوصف
الاول ويحرم ايقاعه موصوفا بالوصف
الثاني كلطم اليتيم تاديبا وظلما والسجود
لله ولغيره فانه يختلف بالقصد والنية
الثانية ان يتعلق الامر الايجابي التخييري
والنهي التحريمي العيني بامر مشخص بحيث
يكون منشأ الوجوب والحرمة واحدا
او امرين متلازمين والحق امتناعه
والظاهر انه لا نزاع فيه ايضا وسيجيء
ما يحققه الثالثة ان يتعلق الامر
الحتمي والنهي كذلك كل واحد بكلي
متن

ولكن يكون بين الكليين العموم من وجه فيختار المكلف ما يندرج في كل منهما فهل يحصل الامتثال باعتبار الامر او لا وفيه خلاف وقد
مثل بالصلوة في الدار المغصوبة فان الصلوة مامور بها والغصب منهي عنه والصلوة في الدار المغصوبة فرد لكل منهما اما بالنسبة
الى الصلوة فباعتبار نفسها واما بالنسبة الى الغصب فباعتبار جزئها لان القيام على ارض الغير والسجود عليها مع عدم رضاه
او بدون اذنه تصرف فاتصف بالغصب بل هو نفس الغصب وكذا الحركات والسكنات اذ الكون وهو شغل الحيز جنس للحركة و
السكون وجزئيتهما للصلوة يستلزم جزئيته وقد وقع النزاع في صحة هذه الصلوة وبطلانها بناء على انه هل يتعدى الامر المتعلق بمطلق
الصلوة الى هذا الفرد المتعلق للنهي او لا وهذه الصورة في الحقيقة ترجع الى الصورة الثانية لان النهي عن الكل نهي عن جميع جزئياته
والامر بامر واحد من جزئياته فكل من جزئياته يصير واجبا تخييريا والحق امتناع تعلق امر العالم بجميع الجزئيات المحصي لها بما هو فرد للمنهي

واما الآتي الآخر فالظاهر عدم دلالتها على وضع الصيغة في العرف الشرعي للتحريم وعلى حرمة
جميع المنهيات مع ان الذم لا يدل على الحرمة مط لانا نرى الذم الشديد على ترك الاولى وفعل
المرجوح والوعيد في الاية الثانية يمكن ان يكون باعتبار التناجي وما بعده لا للعود الى
المنهي عنه مط اللهم الا ان يدعى الظهور في رجوع الوعيد الى كل من الافعال المتقدمة
ويكتفي في الظهور الاصول بالظواهر وفي الاية الاخيرة يمكن ان يكون المذمة للعتو هنا
مع ان هذه المسئلة تظهر فائدته في المناهي المختصة به ع مع عدم بيان الائمة ع المراد منها
وهو نادر فتدبر **قوله** ره ولكن يكون بين الكليين عموم من وجه **اقول** قال الفاضل
الباغنوي عند ذكر الدليل الاول للمجوزين وسيجيء واختار هو الجواز ان بقي الكلام في
هذا الدليل هل هو جار فيما اذا صح الانفكاك من احد الجانبين كما اذا نهاه الخياطة في
الحرم وامره بالخياطة فاذا خاطه في الحرم فلا شك في انه عاص لمخالفة النهي فهل هو مطيع
للامر والظاهر انه مطيع لانه لم يقيد امره بالخياطة بان لا يكون في الحرم فلعل غرضه من الامر
مجرد خياطة الثوب مجردا عن قيد عدم كونها في الحرم وجعل النهي قرينة للقيد ارتكاب للمجاز
وابقاء اطلاق كل من الامر والنهي اولى من تخصيص احدهما فيكون معنى كلامه انك لا تفعل
الخياطة في الحرم فانك لو فعلت الخياطة فيها لعاقبتك لكن يحصل ما هو مطلوبي بالامر
خياطة الثوب في مكان ما اي مكان كان ولا يخفى ان هذا معنى صحيح غير مخالف للغة ولا
للعقل ولا يحتاج فيها الى الارتكاب التخصيص في الامر فليحمل عليه ولهذا قالوا النهي لا يوجب الفساد
لغة وهذا لا ينافي جعل الشارع مناط الحكم الفساد لكان ذلك اصطلاح من الشارع لكن
الكلام ههنا في ان مقتضى الامر والنهي ماذا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عن مفهومهما
كالاصطلاح لكن الاصل عدم طريان الاصطلاح من الشارع وغيره فليتامل ثم قال عند ذكر

عنه وان الدعوى بينة غنية عن
الدليل اذ امتناع كون الشيء الواحد
مرادا ولو على جهة التخيير وغير مراد
بل مبغوضا الشخص واحد متن

في اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وعدمه

هو المراد من الايات بمعنى ان النبي ص باي صيغة نهى المخاطبين بالاية الاولى والعائدين
الى النجوى والمعذبين بالنار لارتكاب المحرمات والخاسئين من اليهود في الثلثة الاخر فنحن نقول
ان الجميع نهوا بالصيغة المعروفة لكون النهي في اللغة لطلب الترك مط لا بالصيغة المجردة حتى
يثبت كونها للتحريم في اللغة او في الشرع وهذا هو المتنازع والحاصل ان المسلم دلالة الايات
على حرمة ما نهى عنه لا على دلالة الصيغة على التحريم بحسب الوضع اللغوي او الشرعي اذ
في الاية الاولى اوجب الله على المخاطبين الانتهاء عن اشياء اخبر بان النبي ص نهاهم عنها
وعلموا حرمتها باتفاق منا ومنكم لدلالة الصيغة على الحرمة عندكم وللقرائن عندنا فلعله
نهاهم عنها بتوسيط القرائن وما الذي يشهد بعدمها خصوصا القرائن الحالية نعم لو قال
تعالى اذا نهاكم فانتهوا يكون وجوب الانتهاء معلقا على مجرد النهي ولا يحسن الا مع دلالة
الصيغة على الوجوب وعدم الدلالة في الآتي الآخر اوضح لانا نقول بعد التسليم ان غرض
المصنف ره هو انا اذا رأينا الان نهيا مجردا عن القرينة في كلام النبي ص من دون دليل على
المراد منه نحمله على الحرمة اذ لا شك ان المنهي عنه بهذا النهي داخل في عموم قوله تعالى وما
نهاكم عنه فانتهوا فينتظم قياس هكذا هذا ما نهى النبي ص عنه وكل ما نهى النبي ص عنه يجب
الانتهاء عنه الا ان يدل دليل على عدم الوجوب وما نحن فيه كذلك وكونه في زمانه مقرونا
بالقرينة او مجردا عنها للوضع لا يهمنا البحث عنه وان كان ظاهر كلامه انه يقول السيد ره
في الامر والنهي هنا في بيان دلالة الاية الاولى ولكن دلالتها موقوفة على دلالة الامر على
الوجوب وتقرير الكلام فيه والقاضي فسر الاية هكذا وما آتيكم الرسول وما اعطاكم من
الفيء او من الامر فخذوه لانه حلال لكم او فتمسكوا به لانه واجب الاطاعة وما نهاكم عن اخذه
منه او عن اتيانه فانتهوا عنه فيظهر منه عدم النصوصية في المدعى بل ظهور الاحتمال الاول

الصيغة مع ضم ح

واما الآتي

فى غاية الظهور وتعلق الوجوب التخييرى به يوجب الرخصة من الحكيم باختياره مع استلزامه امتناع الاطاعة فى طرف النهى و
ايضا هذا ينافى اللطف اذ المكلف ح مقرب المكلف الى معصيته كما لا يخفى واختلاف الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق احتج المخالف
بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون فى مكان مخصوص ثم خاطه فى ذلك المكان فانا
نقطع بانه مطيع عاص لجهتى الامر والنهى الثانى لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهى اذ لا مانع سواه اتفاقا و
اللازم باطل اذ لا اتحاد فى المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهى الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد
اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما حتى لا يبقيا مختلفين والجواب عن الاول اولا بمنع حصول الاطاعة
على التقدير المذكور والسر فى توهم هذا الحصول ان غرض الامر وفائدة الخياطة حاصل على اى حال اتفق الخياطة فيشبه حصول
الغرض بحصول الخياطة الاطاعة
وثانيا بان المتعلق فى المثال المذكور
مختلف فان الكون ليس جزء من
الخياطة بخلاف الصلوة متن

الدليل الثانى وسيجئ هو ايضا واعلم ان هذا الدليل ايضا جار فيما اذا صح انفكاك احدى
الجهتين عن الاخرى اذ يختلف محل التقابل ح فتامل فظهر من كلامه حال العموم والخصوص
المطلق ايضا **قوله** ره فى غاية الظهور الى قوله طرف النهى **اقول** دعوى الظهور فى الصورة
الثالثة التى جعلها موضع النزاع غير ظاهرة عندى اذ العقل لا يابى عن اجتماع المطلوبية
والمبغوضية فى شئ بجهتين واستلزامه امتناع الاطاعة فى طرف النهى مسلم على تقدير تعلق
الوجوب بالافراد واما على تقدير تعلقه بالماهية ممنوع اذ يمكنه ترك جميع الافراد المنهية و
الاتيان بفرد غير مندرج تحت الكلى المنهى عنه وانما اختار الذى هو مندرج تحت المنهى عنه
بنفسه لا بامر الشارع اياه بهذا الفرد بخصوصه والحاصل ان التكليف بامر يقتضى اجتماع
ضد الحل والحرمة تكليف بما لا يطاق وهذا الذى لا يجدى فيه اختلاف الجهة واما جمع المكلف
باختياره هذين الحكمين فليس تكليفا بما لا يطاق واختلاف الجهة ههنا انما يلزم اجتماع
الضدين او النقيضين المستحيل ومفصل القول هو ان تعلق الخطاب بالافعال سواء كان
اقتضائيا او تخييريا يتصور على وجهين الاول ان يكون المطلوب او الماذون فيه ايجاد الماهية
او تركه من حيث هى من غير ملاحظة لخصوصيات الافراد لا اجمالا ولا تفصيلا وعدم امكان
اتيان المكلف به الا بفعل فرد او بترك جميع الافراد لا يقتضى كون الافراد من حيث الخصوصية
مطلوبة او ماذونا فيها من جهة الفعل او الترك نعم فعل الماهية او تركها لا يمكن فى الواقع الا
بفعل فرد لا اقل منه او بترك جميع الافراد وح يكون الموضوع للاحكام الخمسة المتضادة
الماهيات والثانى ان يكون المطلوب او الماذون فيه الخصوصيات فالمكلف يلاحظ الافراد اجمالا
او تفصيلا ان امكن التفصيل بان يكون الافراد متناهية او جاز تعلق علم المكلف بغير
المتناهى تفصيلا ويكلف بما لاحظه فيكون الافراد المخصوصة من حيث الخصوصية موضوعة

وتحقيقه ان الخياطة امر حاصل من الحركات فهى بمنزلة المعدات له ولا يمكن ان يقال ان الصلوة ايضا امر حاصل من الحركات
والسكنات فهى لا الاذكار الواقعة على الانحاء الخاصة للاجماع على ان القيام ورفع الراس من الركوع والسجود وملاصقة الجبهة
بالارض من اجزاء الصلوة واركانها متن

للاحكام فعلى الاول يجوز صدق ماهيتين على فرد معين تكون احديهما موضوعة للوجوب والاخرى
للحرمة مثلا واذا جاز انفكاك احديهما عن الاخرى لا يلزم تكليف بالمحال وليس الفرد الذى
هو مادة الاجتماع على هذا التقدير مطلوبا اصلا لا احتماما ولا تخييرا بمعنى ان متعلق الطلب به
نعم يجوز للمخاطب المكلف ان يختار هذا الفرد اذا اراد الامتثال بالامر الايجابى فيستحق الثواب
لتضمن ذلك الفرد الماموريه والعقاب لتضمنه للمنهى عنه وهذا بخلاف الواجب التخييرى
الذى نقلناه فان الامر على ما فرضناه لاحظ امرين او امورا وطلب واحدا منها من المكلف
ووكله الى اختياره وعلى الثانى يجوز اجتماع حكمين من تلك الاحكام فى امر واحد شخصى اذا
كان له جهتان يكون مع واحدة محلا للحكم ومع الاخرى للاخر ولكنه لا يجدى لجواز التكليف
بهذا الفرد بعينه اذ لا يمكن المكلف الاتيان بمقتضى الامر والنهى معا فمن يقول بان التكليف
بالصلوة والغصب مثلا فعلا وتركا من قبيل الاول يلزمه القول بالجواز ومن يقول بانه
من القسم الثانى يلزمه القول بعدمه الا للزوم اجتماع الضدين او التكليف بالمحال بطريق
منع الخلو فظهر ان النزاع ينبغى ان يقع فى ان المكلف به ماذا وبعد تحقيقه يتضح المسئلة
كما يرشد اليه قول المص ره وقد وقع النزاع فى صحة هذه الصلوة وبطلانها بناء على انه هل
يتعدى الامر المتعلق بمطلق الصلوة الى هذا الفرد المتعلق للنهى او لا ونحن قد اشرنا و سنشير
ايضا الى ان الحق هو القسم الاول من القسمين اللذين ذكرناهما ولهذا قلنا بعدم البطلان
نقول الفصل كما سيجئ وهو القول الفصل عندى **قوله** ره وتحقيقه الخ **اقول** لا شك ان
المكلف به وهو الفعل الاختيارى انما هو الحركات والسكنات وعدم كونها غرضا بالذات او
ينتهى سلسلة الاغراض لا يستلزم عدم كونها مطلوبتين بالامر كما ان كون الشئ غرضا اصليا
لا يستلزم كونه مامورا به اذ الظن ان الغرض الاصلى من الصلوة هو القيام السكونى والركوع الحركة

وتحريك اللسان بالالفاظ كلا بل المقصود حصول هيئة للنفس يعبر عنها بالتقرب الى الله
وهو الذى ينافيه الرياء ولا يحصل بعدوان بالغ المكلف فى الحركات والسكنات فالمكلف به
وهو الذى يحصل بالاتيان به الاطاعة واحد فى الصلوة والخياطة وهو مغاير للغرض
الاصلى فيهما والحاصل ان المص منع اولا حصول الاطاعة على تقدير حصول هيئة للثوب
من الحركات والسكنات مع وقوعها فى المكان المنهى عن الكون فيه وهذا مبنى على الفرق
بين المامور به الذى هو مدلول الصيغة وهو التاثير وبين الغرض والفائدة من الامر وهى
الهيئة الحاصلة من التاثير وثانيا سلم حصول الاطاعة بناء على ان يكون المدلول هو الامر
الحاصل من التاثير وهو الفائدة ولعمرى كيف رضى بهذا البناء لان الهيئة ليست مكلف بها
بل المكلف به هو الامر الذى يحصل منه الهيئة وقد جعله الحركات حيث قال ان الخياطة اى الهيئة
امر حاصل من الحركات فهى بمنزلة المعدات له قال الفاضل المدقق فى حاشيته على المعالم
الكون فى عرفهم منحصر فى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ومن الظاهر ان كلا من الصلوة
والخياطة تحقق اجزائهما وجل اركانهما عبارة عن الاولين فان الصلوة عبارة عن حركات مخصوصة
وهيئات معينة ترجع الى السكون وكذا الخياطة عبارة عن افعال مخصوصة هى حركات الاعضاء
المعينة القائمة بالخياطة وليست عبارة عن الاثر المترتب على الفعل انتهى المقصود من كلامه
وزيد فى اكرامه والمحصول انه جعل محل النزاع انه هل يجوز تعلق الامر والنهى بكليتين صادقتين
على فرد ويكون بينهما العموم والخصوص من وجه او لا واختار هو العدم بناء على ان الطلب المتعلق
بالكلى متعلق فى الحقيقة بالافراد كما مر مفصلا والناقض نقض الدعوى بالامر بالخياطة و
النهى عن الكون فى مكان خاص وظاهر ان غرضه هو ان فى المثال امر واحد هو مصداق فرد
للخياطة والكون وهذا بناء على ان الخياطة عبارة عن الحركات والسكنات فمن قال بان متعلق الامر

لا يقال اختلاف المتعلق غير مجد مع التلازم اذ تعلق النهى باللازم والامر بالملزوم غير جائز ومطلق الكون من لوازم مطلق
الخياطة والكون فى المكان المغصوب من لوازم الخياطة فيه كالكون مع الصلوة فى الجزئية لانا نقول بعد تسليم ان الكون
من لوازم الخياطة انما اللازم ان الكون فى المكان المغصوب من لوازم الخياطة فيه بل الكون المطلق لازم لها وليس للكون الخاص
متن

هو الهيئة ان اراد ان الواجب هو نفس الهيئة فلا معنى له وان اراد ان الواجب هو فعل الهيئة
وما يحصل هى منه ولكن المطلوب الاصلى هو حصول الهيئة والامور المحصلة لها ليست مطلوبة
اصلية فان جعل ما يحصل هى بنفسه الحركات كالمص فيلزمه القول بانها مامور بها وهى ايضا
منهى عنها وان جعله غيرها كارادة العبد مثلا بطريق خرق العادة فهذا المثال لا يكون مما
نحن فيه فان قلت سلمنا ان فعل الخياطة هو الحركات والسكنات القائمة بالاعضاء المعينة
من الخياط ولكنا نقول ان الكون فى المكان القائم بمجموع الجسم من ذاتيات الصلوة وليس من
ذاتيات فعل الخياطة ولعل هذا مراد غير المص ممن قال بان الكون ليس جزء من الخياطة
قلنا ان الكون الذى هو من لوازم الجسم يتحقق فى ضمن حركة الجسم فى المكان وسكونه فيه
وربط هذا المعنى بالصلوة ليس بازيد من ربطه بالخياطة كما افاده بعض سادة الفضلاء
وسلمنا زيادة الربط لان فردا من الكون وهو سكون الجسم وقيامه مطمئنا فى مكان خاص
من ذاتيات الصلوة وليس من ذاتيات الخياطة والكون الذى هو من لوازم الجسم من
المقدمات العقلية او العادية للخياطة وليس فرد منه ذاتيا لها فنقول من قال بوجوب
المقدمة مط لا يتمشى منه هذا الوارد اذ ننقل الكلام الى وجوب المقدمة فالكون ح يكون مامورا
به لكونه مقدمة ومنهيا عنه لصريح النهى عنه وبعد اللتيا والتى يكون مناقشة فى المثال
فيورد مثال اخر اورده بعض الفضلاء فى المقام كان يامر السيد عبده بالمشى كل يوم خمسين
خطوة وينهاه عن الدخول فى حرمه فمشى العبد فى الحرم فهو مطيع للعمل بمقتضى الامر عاص
لمخالفة النهى **قوله** ره لا يقال الى قوله بل الكون المطلق لازم لها **اقول** قد ظهر من
منعه كون الكون جزء للخياطة ومن تحقيقه ان الخياطة امر حاصل من الحركات والسكنات
من قوله ان الحركات والسكنات اجزاء الصلوة ان مراده من الكون اللازم ههنا الحركات فقط

بل الكون المطلق لازم لها وليس للكون الخاص مدخلية فى تشخص الخياطة بل تشخص الخياطة فى المكان المغصوب يمكن حصوله فى غير ذلك المكان بخلاف الصلوة فان اشخاصها تتبدل بتبدل الاكوان فى الاماكن المختلفة وعن الثانى ان اتحاد المتعلق لازم متن

باعضاء الخياط المعدة لحصول الخياطة يعنى الهيئة فنقول اولا ان التعبير عن تلك العلل المعدة باللازم ليس على ما ينبغى اذ الهيئة تابعة لها فى الحصول لها فالتعبير عنها بالملزوم هو الاولى وثانيا بان ما يشعر به قوله بعد تسليم ان الكون من لوازم الخياطة من منع الملزوم مما لا وجه له على الظاهر لانه قال اولا بان الحركات علل معدة للخياطة مستتبعة لوجودها بحسب العادة فكيف يمكنه هذا المنع قوله ره بل الكون المطلق الخ اقول معناه ان الهيئة المخصوصة معلولة للنوع الخاص من الكون وهو الحركات والسكنات القائمة بالخياط التى يمكن وجودها فى ضمن اشخاص مماثلة للشخص الموجود فى المكان المغصوب اذ الظاهر ان سبب حصول هذه الهيئة من الحركات المتماثلة وليس لخصوص شخص من الحركة دخل فى تشخص الخياطة بحيث لا يحصل هذا الشخص من حركة اخرى مماثلة للاولى فى جميع الامور من الذاتيات والعوارض لا المكان ولكنا نقول بمثل هذا فى الصلوة اعنى فى هذه الهيئة الحاصلة من مجموع القيام والركوع والسجود وغيرها واما الحركات والسكنات الحاصلة من الخياطة فهى بحسب تبدل الامكنة تختلف اشخاصها كاختلاف الصلوة باختلافها قوله ره وعن الثانى الخ اقول قد مر جوابه وظهر ان المتعلق هو الحقيقة فان قلت ان الشارع يعلم حين الامر ان من افراد المامور به ما هو فرد للمنهى عنه ايضا ويلزمه مفسدة فنعلم نحن من نهيه ان مقصوده منه تقييد الامر المطلق به فيكون المامور به ما عدا الفرد المندرج تحت الكلى المنهى عنه قلت ان اردت ان علم الشارع مانع من تعلق الطلب بالمهية المشتملة على المصلحة اذا كانت مقارنة لمهية اخرى مشتملة على المفسدة للزوم احد المحالين المتقدمين ففيه منع عدم اللزوم وان اردت ان لزوم المفسدة للفرد يمنع الحكيم العالم من طلب المهية التى فى ضمنه وان كانت مشتملة على المصلحة لقبح هذا الطلب لا للزوم محال الخروج بتقييد طلبه عاصى

بملاحظة ان التكاليف المتعلقة بالمهيات متعلقة فى الحقيقة بجزئياتها متن

هذا الفرد فنقول ان الامر والنهى من الله تعالى انما يكونان لاجل مصالح فى المامور به ومفاسد فى المنهى عنه المكلف اوله ولغيره والثواب والعقاب تابعان لتحقق المفسدة والمصلحة والعقل لا يحيل ان يكون فى مهية مصلحة غير منفكة عنها سواء كانت مقارنة لمهية اخرى مشتملة على مفسدة او مجردة عنها وان يكون فى مهية مفسدة كك وقد نهى العالم الحكيم عن المشتملة على المفسدة وكان المكلف مندوحة فى امتثال فعل ما فيه المصلحة عن المشتمل باختيار فرد لا مفسدة فيه فاتى بهذا الاعتبار بالمطلوب وعزم واستحق الثواب والعقاب وان اردت امتناع من طلب هذا الفرد بعينه فنحن ايضا لا نقول به فان قلت يصح التقرب بالمعصية والعبادة مشروطة بنية القربة فكل ما يكون معصية لا يكون عبادة بل فاسدة فنقول قال الفاضل المدقق الشيروانى قدس الله سره بعد ابراد هذه الطريقة ظاهر الجواب عند من لا يجعل نية القربة وترتب الثواب شرطا فى العبادة كالسيد ره واما من يراها شرطا فيحتاج فى الجواب الى ان يقول باجتماع الجهتين جهة القربة وجهة المعصية ولا يحيل العقل كون شئ واحد مشتملا على طبيعتين يحصل باحدهما القرب وبالاخرى المعصية فيتساق بنية القربة ويمكن ترتب الثواب ايضا بل الظاهر من اخبارنا خلو بعض العبادات الخالية عن شرائط الكمال عن الثواب كالاخلال بحضور القلب والتوجه الى جناب القدس فتدبر قوله ره بملاحظة ان التكاليف الخ اقول نعلم ان مشخصات الصلوة مثلا ليست مطلوبة للشارع اى لا يفهم من مجرد الامر بالصلوة بل انه لم يطلب بعضها اصلا لا من هذا الامر ولا من غيره اذ لا شك ان بتفاوت زمان ركوعين ولو كان ما به التفاوت آنا واحدا لو فرضنا وجودا لان تختلف الصلوتان بحسب الشخص وكذا الصلوة فى هذه الزاوية من البيت غير الصلوة فى الزاوية الاخرى منه شخصا وقس على ما ذكرنا حال باقى المشخصات على ان الاشخاص الممكنة الصدور من مكلف واحد لا حصر لها ونسبة الكل

الرابعة ان يتعلق الامر الايجابى الحتمى والنهى التنزيهى بامر واحد شخصى وهذا ايضا غير جائز لما مر والخامسة ان يتعلق الامر الايجابى التخييرى والنهى التنزيهى بامر واحد شخصى كالصلوة فى الحمام ونحوه من الاماكن المكروهة متن

الى قول الشارع صل الظهر مثلا نسبة واحدة بلا رجحان لواحد على الاخر وليس كل واحد منها بخصوصه مطلوبا ومامورا به فالمامور به المفهوم من الامر طلب ايجاد الحقيقة ونقل بعض المحققين عن السكاكى الاجماع على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للمهية من حيث هى ومن البين ان الفعل انما يشتق من المصدر مع قطع النظر عن التنوين العارض ح لتكرر والاستعمال فمن يدعى الزيادة فعليه الدليل وح نقول اذا طلب الشارع منا ايجاد حقيقة القيام فى الصلوة مثلا ثم نهانا عن الغصب فصلينا فى مكان مغصوب فعلى تقدير تحقق الامتثال وصحة هذه الصلوة يظهر فى بادى الراى اجتماع محالين من اجله ذهب الى الفساد وبطلان الصلوة من ذهب اليه الاول كون الشئ الواحد مطلوبا ومبغوضا وبعبارة اخرى حسنا وقبيحا وهذا اجتماع الضدين والثانى التكليف بفعل شئ بعينه وتركه وهذا تكليف بما لا يطاق وقد اشرنا الى وجه النقض فى الحاشية السابقة ونقول هنا ان المطلوب بالذات هو الحقيقة التى يمكن وجودها فى ضمن فرد آخر من حيث هذه الحقيقة والمبغوض التصرف فى ملك الغير عدوانا فاختلف وتعدد المحل فلا مجال للمحال الاول ولم يطلب منا هذا القيام المعروض للغصب المنهى عنه بعينه حتى يكون تكليفا بما لا يطاق بل المطلوب الحقيقة الممكنة الانفكاك عن الغصب الممكن انفكاكه عنها فاضمحل خيال البطلان فظهرت الصحة قوله رحمه الله الرابعة اقول اذا اتحدت مع الجهة فوجه عدم الجواز المحالان المتقدمان واذا اختلفت فوجهه التكليف بما لا يطاق لان جواز فعل المكروه لا يخرجه عن كونه مطلوبا للترك فطلب فعله ح طلب للمحال قوله ره الخامسة الخ اقول اذا امرنا الشارع بصلوة شخصية تخييرا ونهانا عنها تنزيها كان يقول صل ركعتين بصفة كذا فى ساعتك هذه فى مكان مخصوص من الحمام وان شئت صليت فى غيره ولا تصل فى الحمام وان صليت اجزاك ولكنك فعلت مرجوحا

مطلوب للترك فلا شك فى استحالة امتثال هذين الطلبين اذ لا يمكننا الاتيان بالمامور به منفكا عن المنهى عنه مع ان جهة الامر والنهى لو كانت شيئا واحدا يلزم المحال الاول ايضا كما مر مرادا واذا امرنا بالصلوة مط من غير تقييد ثم نهانا عن ايقاعها فى الحمام فعلى القول المنصور وهو ان الامر يتعلق بايجاد الحقيقة فالظاهر جواز الصلوة وعدم مانع لاجتماع الوجوب بالمعنى المصطلح والكراهة لان تعدد المتعلق ظاهر اذ متعلق الامر نفس الحقيقة التى يمكن وجودها فى غير الحمام والمنهى عنه الذى اختاره المكلف هو الايقاع فى الحمام من حيث هو كان فمتعلق الكراهة فى الحقيقة هو الوصف اعنى الهيئة العارضة للفعل باعتبار كون فاعله فى هذا المكان على انه لا مانع من اتصاف ذات الفعل من حيث هى هى بالوجوب واتصافها مع الوصف بالكراهة وقوله لا تصل فى الحمام نهى عن الفعل المقيد او عن القيد لا عن ذات الفعل فى الحمام ودعوى ان العبادة يجب ان تقع راجحة من جميع الجهات وان لا تكون فيها جهة مرجوحة ولو كانت قائمة بوصف عارض لها دعوى لا شاهد عليها ولا احتياج للتصحيح الى ارتكاب ان الكراهية ليست بمعناها المصطلح عليه بل بمعنى قلة الثواب اذ لا مغنى من ان يستحق المكلف الثواب الكامل الذى يكون عوضا عن ايقاع حقيقة الصلوة ويستحق ايضا الشئ الذى يستحقه من فعل المكروه فان قلت حاصل هذا الكلام هو ان الراجح المثاب على فعله هو الصلوة سواء كان تركه حراما او جائزا والمرجوح الذى يتضمن المفسدة الغير البالغة حد وجوب الترك هو الوصف العارض الذى يمكن انفكاكه عن الموصوف ولاجل جواز الانفكاك امر الشارع بذات الموصوف ونهى عن الوصف ولما اختار المكلف الموصوف فقد اتى بما يتضمن الرجحان والمرجوحية فاستحق شيئين فما تقول فى عبادة نهانا عنها الشارع نهى تنزيه وهى مستلزمة لوصف مرجوح لا ينفك عنها كالصلوة فى الاوقات المكروهة تطوعا والصيام فى السفر كك لان هذه الصلوة لا يمكن

وموقعها فى غير هذا الوقت وكذا الصيام لان كل وقت يصح فيه التطوع فهو وظيفة المختصة به ولا يسع ان يقع فيه غيره وكذا الاوقات المحضرية للصيام يكون صيامها وظيفتها لا تسع غيره فكيف يكون مثل هذه العبادة مع كونه عبادة متصفة بالكراهة اذ كونه عبادة يقتضى تعلق الطلب به وكونه ملازما لهذا الوصف يقتضى طلب تركها ولا يجوز للشارع العالم بالاستلزام ان يتعلق طلبه بفعل مثل هذا الامر وليس هناك حقيقة مامور بها واخرى منهيا عنها مع جواز الانفكاك بينهما قلت على ما فرضت من كون مثل هذا الشئ مكروها يلزم تجويز الشارع بفعله وح نقول لا مانع عقلا من ان يترتب على ماهية من حيث هى مصلحة لا ينفك عن فعلها فى جميع الاوقات والاحوال ويفوت بتركها من حيث هو تركها ويترتب على ما يلازمها من الاوصاف الحقيقية او الاضافية مفسدة ويفوت بتركه من حيث هو تركه فربما كانت تلك المفسدة شرا كثيرا بالنسبة الى تلك المصلحة ولكنها لا تبلغ حدا يقتضى تحريم الفعل وقطع النظر عن المصلحة بالمرة فلهذا نهى الشارع عنها تنزيها وفى الحقيقة تعلق النهى بالوصف ولكنه لما كان ترك الوصف تبعا لترك الموصوف اى ان المط ترك الموصوف ويظهر التبعية من قولنا ترك الصوم فلم يقع فى السفر وترك الصلوة فلم تقع فى الوقت المكروه فظهر ان الراجح المثاب عليه هو فعل العبادة من حيث هو فعلها ويلزمه مرجوح هو وقوع الوصف والمرجوح ترك العبادة من حيث هو ولا ثواب عليه ويلزمه راجح هو ترك الوصف وعليه الثواب فالعبادة مستلزمة للمكروه يكون وجوده تابعا لفعلها وترك هذا المكروه فيه ثواب اكثر من ثواب فعل تلك المندوبة فلهذا امر الشارع بتركها والمقصود ترك مسبب تركها فاذا فرضنا ان المكلف اتى بمثل هذا الامر فقد اتى بما هو المط وهو الراجح على الاطلاق لولا الامر المقارن اعنى فعل المنهية ذات المصلحة وهى التى بنفسها استحقت الرجحان والطلب المكلف او اقتضت الثواب

وهذا ايضا ممتنع اذا كان المكروه بمعناه المعروف وهو راجحية الترك فما تعلق به هذا النهى من العبادات فالظاهر بطلانه ما لم يدل دليل على صحته وما دل الدليل على صحته يجب الحمل به حمل الكراهة به على غير معناه الحقيقى ولهذا اشتهر ان متعلق الكراهة ليس نفس العبادة بل امر اخر كالتعرض للنجاسة او لكشف العورة ونحو ذلك فى كراهة الصلوة فى الحمام ونحوه والحق هو ما اشتهر من ان الكراهة فى العبادات بمعنى كونها اقل ثوابا بنسبة خاصة وتحقيقه ان العبادة قد تكون متن

فاختلف المتعلق ويقولون ان المحرمة غالبا يتعلق بالذات والكراهة بالوصف وهذا خلاف ظواهر النصوص الدالة على تعلق الكراهة بنفس الفعل مثل لا تصل فى الحمام صح



للزوم الثواب للمصلحة الموجودة واتى ايضا بما يستحقه فاعل المكروه **قوله** ره وهذا ايضا **اقول** لا شك فى ان ما يمتنع من هذه الاقسام لا يصدر من الشارع ما يدل عليه بالنصوصية كما مثلنا له او لا بقولنا صل ركعتين بصفة كذا الخ نعم قد يصدر ومنه ما يوهم ذلك على الظاهر كامره بالصلوة مط ونهيه عنها فى الحمام عند المص ومن قال بمقالته من ان الامر يتعلق بالاشخاص حقيقة اذ على هذا يتوهم اجتماع الوجوب التخييرى والنهى التنزيهى فى شخص واحد ولما كان عند المص هذا مستحيلا يحتاج الى التوجيه وجهه بان حمل الامر بالصلوة على غير الفرد المنهى عنه وحكم بان المنهى عنه ليس داخلا فى المامور به فلو صدر من المكلف لا يكون عبادة مامورا بها فيكون باطلا ثم لما ثبت بالادلة الخارجية صحة بعض ما نهى عنه وجهه بان حمل الكراهة على غير معناها بل على معنى قلة الثواب وانت تعلم ان الاشكال لم يندفع بهذا التوجيه لان ما هو اقل ثوابا يكون مطلوب الترك للنهى عنه كما هو المفروض فيلزم طلب الفعل الواحد الشخصى وطلب تركه وهذا تكليف بالمحال واجتماع الرجحان والمرجوحية وهو اجتماع النقيضين ثم اعلم ان تعلق النهى التنزيهى حقيقة بالعبادة مع القول ببطلانها مما لا معنى له لان من قال بالبطلان انما قال به هربا من التكليف بالمحال ولجتماع الرجحان والمرجوحية فى فعل شخصى واحد وفى تركه ايضا والقول بتعلق النهى التنزيهى بها مستلزم للعود الى المهروب عنه لان معنى هذا النهى رجحان الترك مع جواز الفعل شرعا وعدم العقاب عليه وح ينتظم قياس هكذا الذى نهى عنه تنزيها عبادة جائزة شرعا اما كونه عبادة فللفرض واما كونه جائزة فلكون النهى عنه تنزيها وكل عبادة جائزة اما ان يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها فهى اما واجبة او مندوبة فتكون مطلوبة الفعل والترك وراجحة ومرجوحة والقول بانها لا يثاب عليها فقول بعدم كونها عبادة بل بدعة محرمة فالاولى لمن قال بالبطلان لاستحالة الاجتماع

بحيث لم يتعلق بها نهى ولا امر غير الامر الذى تعلق بها باصلها كالصلوة اليومية فى البيت للبعيد عن المسجد وعند المطر ونحو ذلك وهذه ربما يتصف بالاباحة بمعنى عدم مرجوحية اوصافها او اجزائها وعدم راجحيتها ايضا غير الراجحية الناشئة من راجحية اصلها فيقال الصلوة اليومية مثلا فى البيت مباح وقد تكون بحيث تعلق بها امر اخر باعتبار اشتمالها او اتصافها على امر راجح اوبه وهذا الرجحان قد ينتهى الى حد الوجوب كالصلوة فى المسجد مع نذر ايقاعها فيه فيجتمع ح وجوبان وقد لا ينتهى اليه كالصلوة اليومية فى المسجد لا مع النذر ولا مع عذر مسقط للندب فيجتمع ح الوجوب مع الندب متن

المذكور وان يقول ان الذى يرى انه مندرج تحت نوع مامور به من العبادة ونهى عنه صريحا ان كان له بدل ودل دليل خاص على صحته فهو صحيح ومعنى النهى عنه ليس طلب تركه من حيث هو راجح بالذات بل من حيث هو وسيلة الى تعين بدل هذا الواجب وهو راجح واولى لقلة الثواب فى فعله وكثرة الثواب فى البدل فالترك راجح بالعرض اعنى بتوسط رجحان ما هو وسيلة اليه ومقدمة له فلا تكون العبادة مكروهة بالمعنى المصطلح المقابل لباقى الاحكام الخمسة اذ هو راجح الترك على الاطلاق وبالذات فلم يتعلق بها النهى التنزيهى فى الحقيقة وان لم يدل دليل خاص فلا مانع له من الصحة لحمل النهى فيه على النحو السابق واما الذى نهى عنه صريحا فهو خارج فى الحقيقة عن النوع المامور به ولا يجوز ان يكون فى الشرع دليل على صحته لاستحالة اجتماع الرجحان والمرجوحية ولعدم صحة حمل النهى فيه على ما حمل فى الاول لعدم البدل فان قلنا بان النهى المجرد يدل على التحريم فالامر واضح اذ نقول بالبطلان وان لم نقل بل قلنا انه يدل على المعنى الشامل للحرمة والكراهة نقول لما فرضنا خروج هذا القسم من تحت النوع المامور به لا يكون عبادة فى الحقيقة بل يكون بدعة فالنهى عنه نهى تحريم لا نهى تنزيه ولنختم الكلام بايراد كلام من الشهيد الثانى وفائدة ظفرنا بها فى مجموع لبعض الفضلاء قال ره قال استادنا العلامة الشيروانى فى بعض فوائده وههنا فائدة وهى ان المكروه ربما يطلق على بعض العبادات والظاهر انه بالمعنى المشهور وتصحيح كون العدم راجحا على الوجود فى العبادات مشكل لان العبادة يلزمها ان يترتب على فعلها الثواب ولا اقل فعلها وكانت بدعة فاما ان يترتب على تركها عقاب فلا يعقل كونها مكروها او لا يترتب فيكون مندوبا فلا يتصور على التقديرين ان يكون مكروها ويمكن ان يقال الكراهة فى العبادة يرجع الى اوصافها ومقارناتها ولا محذور فى ان تكون ذات

وقد تكون بحيث تعلق بها نهى باعتبار المذكور وهذه المرجوحية قد تنتهى الى حد التحريم كصلوة الحائض والصلوة فى الدار المغصوبة وغير ذلك وقد مر انها تستلزم الابطال وقد لا ينتهى اليه وهذه ايضا تستلزم الابطال ان كان النهى باعتبار جزء او وصف لازم لما مر فى النهى التحريمى فلا بد من حمل الكراهة على اقلية الثواب بمعنى كون العبادة باعتبار الاشتمال او الاتصاف المذكور اقل ثوابا منها نفسها لو لم تكن كذلك بل كانت متصفة بالاباحة المذكورة فالصلوة فى الحمام مكروهة بمعنى انها اقل ثوابا منها فى البيت لا فى المسجد وعلى هذا التحقيق لا يرد ما يقال ان الكراهة بمعنى اقلية الثواب توجب كون الصلوة فى جميع المساجد والمواضع مكروهة غير المسجد الحرام لانها اقل ثوابا منها فيه متن

العبادة موصوفة بالوصفين المذكورين وصفاتها ومقارناتها موصوفة بالكراهة وهذا فيما له بدل ظاهر كالصلوة فى الحمام واما ما لا بدل له كالصلوة تطوعا فى الاوقات المكروهة والصيام كذلك فى السفر فغاية ما يمكن ان يقال فى ذلك ان لنفس العبادة ثوابا ولا عقاب على تركه ولترك العبادة من حيث اشتماله على ترك ذلك المقارن او الوصف ثوابا ولا عقاب على فعله وربما كان فى بعض الصور ما يترتب على فعل العبادة من الثواب اقل مما يترتب على تركه من حيث اشتماله على ترك الوصف المقارن ولاجل تحصيل ذلك الثواب الكثير ربما امر الشارع بترك العبادة وعلى هذا يلزم ان لا يكون فعل العبادة الصحيحة راجحا على تركه بل ينعكس الامر وفيه بعد وان يكون الفعل والترك معا مستلزما للثواب وان كان احدهما اقل من الاخر وذلك ابعد ولذلك ذهب بعضهم الى ان الكراهة ههنا بمعنى كونه اقل ثوابا وفيه نظر من وجهين الاول انه يلزم على هذا ان يكون قلة الثواب بهذا المعنى مساوقا للكراهة وليس كذلك فانه ربما تكون العبادة كالصلوة فى البيت اقل ثوابا من الصلوة فى المسجد ولا تعد تلك العبادة مكروهة اتفاقا الثانى انه لو كان بمعنى قلة الثواب استبعد نهى الشارع عنه وترجيح تركه على فعله كما يستفاد من كلام شارح المختصر وان لم تساعده التعاريف المشهورة امكن دفع الاشكال على ما يظهر بالتامل انتهى كلامه رفع مقامه وقال الشهيد قدس سره فى التمهيد بعد تقسيم الحكم الشرعى الى الخمسة المشهورة ويرد على هذا التقسيم امور احدها مكروه العبادة كالصلوة فى الاماكن والاوقات المكروهة فان الفعل راجح بل مانع من النقيض مع وصفه بالكراهة المقتضية لرجحان الترك ومن ثم قالوا ان المراد بمكروه العبادة ناقص الثواب خاصة وهو اصطلاح مغاير لقاعدة الاصوليين وموجب لانقسام المكروه الى معنيين عام وخاص ثم قال وزاد بعض متاخرى الاصوليين امر اسادسا سماه خلاف

وقد علم مما مر صورة اجتماع الامر الايجابي معه ومع الندب ومع الاباحة بل صورة اجتماع الامر الندبي مع الايجابي و
الندب والاباحة والكراهة والتحريم فهذه ثلث عشرة صورة متن

الاولى هربا من الاول وهو حسن وح فلا ينافي اتصاف الفرد المرجوح من العبادة باصل الرجحان فان مرجوحيته بالاضافة الى غيره من افرادها الذي هو اولى منه وان اشترك في اصل مصدرية الرجحان وهو اولى من تسميته مكروها الرجحان فعله في الجهة ولا يندفع الاول الابذلك انتهى كلامه دفع مقامه قال شارح المختصر الثالث اي من الاحكام المكروه ان يطلق على معنيين اخرين غير ما تقدم احدهما الحرام كثيرا ما يقول الشافعي انا اكره هذا ثانيهما ترك الاولى يقال ترك صلوة الضحى مكروه وان لم يرد عليه نهي لكثرة الفضيلة فيها فكان في تركها حط مرتبة وانت بعد احاطتك باطراف الكلام تعلم ان بما حققناه من معنى الكراهة بالمعنى المصطلح وبمعنى قلة الثواب يرتفع الاشكال ويسقط الاستبعاد واما حمل الكراهة على ما فيه المنقصة وحط المرتبة فان كان الحط والنقصان في الوجود بالنسبة الى العدم فيكون راجحا العدم فيبقى الاشكال بحاله مع ان المفروض كون ما فيه المنقصة منهيا عنه فلابد من التوجيه وان قيس النقصان بالنسبة الى فرد اخر من العبادة كقياس الصلوة في الحمام الى الصلوة في المسجد مثلا فح يرد على التوجيه ما يرد على حمل الكراهة على قلة الثواب ويدفع بما يدفع هو به وقس على هذا ما يرد في زيادة القسم السادس الذي نقله الشهيد قدس سره مع ان زيادة هذا القسم مستلزمة لان يحمل الواجب والمندوب في التقسيم على غير معناهما بان يخصصا بما ليس له مرجوحية بالنسبة الى فرد اخر من نوعه فتنتشر القسمة وتخرج عن الضبط **قوله** ره وقد علم الخ **اقول** اعلم ان المصنف ره افتتح المبحث ببيان عدم جواز اجتماع الامر والنهي وفصل اولا الامر وقسمه الى الوجوب الحتمي والتخييري وقابلهما بالنهي التحريمي ثم ذكر حكم النهي التنزيهي وختم الكلام بما يدل على حال اجتماع الوجوب مع باقي الاحكام والندب ايضا مع غيره وقال ان الصور التي علم حكمها من كلامه

ثلث

ثلث عشر صورة ولينبسط الكلام وان كان المطلب على طرف الثمام تسهيلا للمبتدي فنقول الاحكام الشرعية خمسة واذا عد الواجب التخييري على حدة تصير ستة وقد ميزه المصنف في اول كلامه وادرجه مع الحتمي في اخر الكلام حيث قال الامر الايجابي معه فقصود اجتماع كل من الستة مع نفسه وغيره ترتقي الى ست وثلثين صورة بعضها متكرر كاجتماع الوجوب الحتمي مع التخييري واجتماع التخييري مع الحتمي وبعد حذف المكرر يبقى احدى وعشرون صورة ولنفصل الجميع وهو هذا الاولى الوجوب الحتمي مع نفسه كما اذا نذر صلوة الجمعة على القول بوجوبها العيني الثانية مع الوجوب التخييري كما اذا نذر هذه الصلوة ايضا على القول الاخر الثالثة مع النهي التحريمي وهذه هي الاولى التي ذكرها المصنف ان تعلقا بامر شخصي وان تعلقا بكليين فهي الثالثة في كلامه والاولى ان يجعل الصورة الاولى قسمين باعتبار المتعلق الشخصي والكلي او يتعرض لحال الكلي والشخصي في الصور الاخرى ايضا والظاهر انه انما لم يتعرض لان حال الباقي يعلم مما ذكره اذ المتعلق عنده في الحقيقة هو الشخص وان تعلق الامر على الظاهر بالكلي كما صرح به الرابعة مع النهي التنزيهي وهي الرابعة في كلام المصنف الخامسة مع الندب كالصلوة اليومية في المسجد السادسة مع الاباحة كالصلوة اليومية في البيت وهاتان مما علم من كلام المصنف السابعة الوجوب التخييري مع الحتمي وهي الثانية بعينها الثامنة مع نفسه كما نذر ان يصوم كفارة رمضان في احد المواضع الشريفة والمصنف اشار الى اجتماع كل من الوجوبين مع نفسه ومع الاخر بقوله اجتماع الامر الايجابي معه وصوره اربع وعد الجميع صورة واحدة التاسعة مع النهي التحريمي وهي الثانية في كلامه العاشرة مع النهي التنزيهي وهي الخامسة في كلامه الحادية عشر مع الندب كصلوة الجمعة في المسجد على القول بالتخيير الثانية عشر مع الاباحة كظهر يوم الجمعة في البيت وهذان القسمان يعلم حالهما من قوله

والمصنف اشار اليهما والى الخامسة والسادسة بقوله ومع الندب ومع الاباحة وعدها الاربع ثنتين الثالثة عشر النهي التحريمي مع الوجوب الحتمي وهي الثالثة بعينها الرابعة عشر مع التخييري وهي التاسعة الخامسة عشر مع نفسه كالزنا بالحائض السادسة عشر مع التنزيهي كالزنا تحت السماء لو ورد النهي عن الجماع مط السابعة عشر مع الندب ولا يجوز عند المصنف لانه لا مما يدل على عدم جواز اجتماع الوجوب والحرمة عليه ايضا وعلم حالها من قوله ايضا الثامنة عشر مع الاباحة والظاهر ان حالها كسابقتها عند المصنف التاسعة عشر النهي التنزيهي مع الوجوب الحتمي وهي الرابعة العشرون مع التخييري وهي العاشرة الحادي والعشرون مع النهي التحريمي وهي السادسة عشر الثانية والعشرون مع نفسه كجماع المحتلم من غير وضوء بين الطلوعين مثلا والثالثة والعشرون مع الندب والظاهر ان حالها كحال الصورة السابعة عشر عند المصنف الرابعة والعشرون مع الاباحة كالاكل المباح في السوق الخامسة والعشرون الندب مع الوجوب الحتمي وهي الخامسة والمصنف تعرض لها مرتين حيث قال اولا وقد علم اجتماع الامر الايجابي معه ومع الندب وجعلها صورة واحدة ثم قال بل اجتماع الامر الندبي مع الايجابي وجعلها صورة اخرى السادسة والعشرون مع التخييري وهي الحادية عشر السابعة والعشرون مع التحريمي وهي السابعة عشر الثامنة والعشرون مع النهي التنزيهي وهي الثالثة والعشرون التاسعة والعشرون مع نفسه كالنافلة في البيت الثلثون مع الاباحة كالنافلة في المسجد لو لم يرد نهي عنها الاحدى والثلثون الاباحة مع الوجوب الحتمي وهو السادسة الثانية والثلثون مع التخييري وهي الثانية عشر الثالثة والثلثون مع النهي التحريمي وهي الثامنة عشر الرابعة والثلثون مع التنزيهي وهي الرابعة والعشرون الخامسة والثلثون مع الندب وهي الثلثون السادسة والثلثون مع نفسه كالاكل المباح في البيت ثم اعلم ان الاحكام الخمسة

كلها

تتميم فان قلت كيف حكمت ببطلان العبادة عند فرديتها المامور به والمنهي عنه وحكمت باستثنائها عن بقية افراد المامور به في تعلق الامر ولم لا يجوز دخولها في المامور به وخروجها عن المنهي عنه مثلا الصلوة في الدار المغصوبة تكون صحيحة ويكون كل غصب منهيا عنه الا الصلوة اذا كانت غصبا واي فرق بين قولك كل صلوة مامور بها الا اذا كانت غصبا وبين قولنا كل غصب منهي عنه الا اذا كانت صلوة قلت هذا احتمال لا يخلو عن قرب سيما مع ضميمة ما دل على صحة الصلوة المذكورة مثل قوله تعالى ان الارض لله وما ورد من ان الارض مهر لفاطمة الزهراء عليها السلم الا ان اصحابنا لم ينقلوا خلافا في بطلان الصلوة المذكورة متن

كلها متضادة فلابد في صورة اجتماع كل مع الاخر من توجيه لئلا يلزم اجتماع الضدين او التكليف بالمحال وليست الضدية منحصرة ومختصة بالوجوب بكلا معنييه والحرمة والكراهة واتصاف الصلوة الواجبة بالاباحة محتاج الى التوجيه والظاهر ان المصنف ايضا لا يبدان يتمسك في التوجيه بان يقول المتصف بالوجوب ذات الصلوة والمتصف بالاباحة هو الوصف اعني ايقاعها في البيت فان الايقاع امر مغاير للشيء الواقع او يقول الشيء الموصوف بالوجوب نفس الصلوة وبالاباحة الصلوة الواقعة في البيت فح لا احتياج له الى توجيه اخر لاتصاف الصلوة بالكراهة اذا وقعت في الحمام ثم ان الوجوب بالنذر بحسب النوع مخالف للوجوب الذي يفهم من امر الشارع فالقول بان مثل صلوة الجمعة المنذورة محل لاجتماع الوجوب العيني مع نفسه لا يخلو من تسامح الا ان يراد ان الحصة من جنس الوجوب المتحققة في ضمن نوع قد اجتمعت مع مثلها في ضمن نوع اخر فالمقام حقيق بالتامل **قوله** ره تتميم الخ **اقول** لما كان الامر المتعلق بالكلي ظاهرا متعلقا بالاشخاص حقيقة عند المصنف كما مر كان اجتماع الامر والنهي محالا عنده مط فلابد من الجمع اذا ورد في الشرع ويمكن بطريقين اما بتخصيص المامور به باخراج الفرد المندرج تحت المنهي عنه فلا يكون الصلوة في المغصوبة مامورا بها مثلا او تخصيص المنهي عنه فلا تكون في المغصوبة حراما وقد رجح الاول فتمثل هنا من جهة الترجيح وقرب الثاني خصوصا مع ضم ما دل على جواز هذه الصلوة ولا يخفى ما حكم على دلالته عن النظر اذ الحكم من الشارع على مالكية الناس وبيان احكام غصب الارض ابطل هذه الدلالة وكونها مما لا يدل على صحة الصلوة وعدم تعلق الغصب بها وقوله لعدم نقل الخلاف يؤذن بعدم اعتباره خلاف الفضل رحمه الله و العجب منهم اذ يعتدون بخلاف احاد المتاخرين ولا يعبؤن بمثل الفضل ره مع ان الفضل المتقدم

ولعل الوجه فيه ان تعلق الامر بمثل العبادة المذكورة بطريق التخيير على مامر وتعلق النهى بها بطريق الحتم والعين فيكون استثناؤها
من الامر اولى من استثنائها من النهى اذ ظاهر ان الاهتمام بفعل فرد خاص من الواجب التخييرى ليس مثل الاهتمام بترك الحرام
العينى او الوجه فيه ان العبادة اذا صارت محتملة لكل من الوجوب والتحريم رجح جانب التحريم لما قيل واشتهر من ان دفع المفسدة
اهم من جلب المنفعة اذ هذا انما يتم مع تعارض الندب مع التحريم لا الواجب معه لان ترك الواجب ايضا كفعل الحرام مفسدة بل لما
ورد من التوقف عند تعارض الامر والنهى ومصداقه الكف وايضا من تتبع ظهر عليه ان كل امر مردد بين الوجوب والتحريم
رجح الشرع جانب التحريم الكف عنه كصلوة الحائض فى ايام الاستظهار وكف الوضوء عن الانائين المشتبهين عند نجاسة
احدهما وغير ذلك وقال السيد فى الذريعة وقد يصح ان يقبح من المكلف جميع افعاله على وجه ويحسن على وجه اخر وعلى هذا الوجه
يصح القول بان من دخل زرع غيره
على سبيل الغصب ان له الخروج عنه
بنية التخلص وليس له التصرف بنية
الفساد وكذلك من قعد على صدر
حى اذا كان انفصاله منه يولم ذلك
الحى كقعوده وكذلك المجامع زانيا له
الحركة بنية التخلص وليس له الحركة
على وجه اخر وقال فى موضع اخر بعد
الاستدلال على بطلان الصلوة فى
الدار المغصوبة وقد فيلغ التمييز بين
الصلوة وغيرها فى هذا الحكم ان
كل عبادة ليس من شرطها ان يتولى
الفعل بنفسه بل ينوب فعل الغير منابه
فعله اوليس من شرطها ان تقع منه
بنية الوجوب اوليس من شرطها النية
اصلا لم يمتنع فى المعصية منها ان يقوم
مقام الطاعة وهذا قريب انتهى ثم قال
فاما الضيعة الغير المغصوبة فالصلوة
فيها مجزية لان العادة جرت بان صاحبها
لا يحظر على احد الصلوة فيها والتعارف
يجرى مجرى الاذن فيجب الرجوع اليه
قال فاما من ليس بغاصب لكنه دخل
الدار المغصوبة مجتازا فيجب ان لا تجزيه
صلوته لان المتعارف بين الناس
انهم يسوغون ذلك لغير الغاصب عمغصوبة فى الغاصب انتهى ويفهم من كلامه الاول ان الفعل الواحد يمكن ان يتصف بالوجوب والحرمة
سيما فى مثاله بالقعود على صدر الحى متن

قوله ره ولعل الوجه الخ اقول لا يخفى ان المكلف يمكنه الخروج عن الحكمين يقينا باختيار
فرد من الواجب ليس داخلا تحت المنهى عنه فيكون واجبا او مستحبا على اختلاف الرايين
فى وجوب الاحتياط وعدمه واما الحكم بالبطلان والفتوى به بمجرد ما قاله المص من الاهتمام
فلا ادرى له وجها قوله ره لان ترك الواجب الخ اقول لا نم ان ترك مثل هذا الواجب اعنى
الذى يحتمل الوجوب لمعارضته مع التحريم مفسدة بل نقول المترتب على فعل الواجب هو
النفع والمترتب على تركه عدمه او لا وبالذات ولما كان يلزمه مع العلم بالوجوب عدم الاعتناء
والتهاون بل الاستخفاف فى بعض الاحيان يترتب عليه المفسدة واما مع الجهل فغاية ما يلزم
هو عدم النفع قوله ره بل لما ورد الخ اقول سيجيئ من المص فى ذيل البحث عن القسم الثانى
من اقسام الادلة العقلية ما يدل على استحباب التوقف عند التعارض فكيف يحكم بالبطلان
بعنوان القطع هنا قوله ره وايضا الخ اقول كيف يصير هذا الترجيح سببا للحكم والافتاء
بالكف فيما سكت الشارع عن الترجيح فيه اللهم الا عند من يفتى بالاستحسانات
نعم جميع ما ذكره يصلح مرجحا لترك مثل هذا الواجب واختيار غيره ولا كلام فيه واما الافتاء
فالتوقف لا غير قوله ره وقد يصح الخ اقول قد مر ان الاحكام الخمسة متقابلة لا يجتمع اثنان
منها فى محل واحد مع اتحاد الجهة واما مع اختلافها فلا مانع منه عقلا ونقلا ولا فرق
فى هذا بين الواجب الكفائى وغيره كما مر مفصلا مفرق القائل لا يخلو عن نظر وغرض
عدم النية يخرج الشئ عن كونه عبادة فح لا يلزم اجتماع حكمين من الاحكام فيها وسيجيئ
لهذا تتمة قوله ره ويفهم من كلامه الخ اقول يفهم من كلامه ما هو اعم مما نحن فيه
اذ مثاله الاول والاخير يدل على تحقق الحكمين فى شئ بطريق التبادل والوسط
يدل على اجتماعهما معا مع اختلاف الجهة ولهذا قال سيما فى مثاله بالقعود قوله

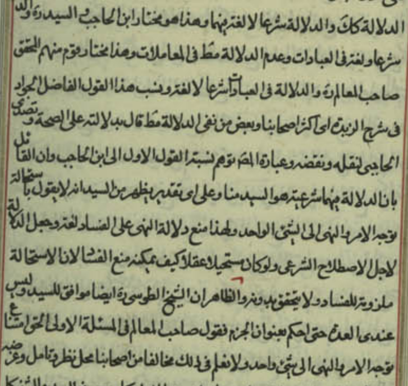
وكلامه

وكلامه الثانى ظاهر فى صحة الواجب الكفائى فى المكان المغصوب واعلم ان الشهيد ره نقل فى قواعده عن السيد المرتضى ره صحة الصلوة
الواقعة على جهة الرياء وعدم ترتب الثواب عليها لكن يسقط المؤاخذة بفعلها وهو يؤذن بتجويزه تعلق الامر والنهى بشئ
واحد من جهتين الا ان يقول ان الرياء اسم لامر غير الصلوة وفيه تامل ونقل الكلينى فى كتاب الطلاق عن الفضل بن شاذان
التصريح بصحة الصلوة فى الدار المغصوبة حيث قال وانما قياس الخروج والاخراج كالستر الواجبة من بيتها كرجل دخل دار قوم
بغير اذنهم فصلى فيها فهو عاص فى دخوله الدار وصلوته جائزة لان ذلك ليس من شرائط الصلوة لانه منهى عن ذلك صلى
او لم يصل انتهى وغرضه ان ما كانت الصلوة سببا للنهى عنه فاقترانه للصلوة مفسد لها كالصلوة فى الثوب النجس وما كان النهى
فيه عاما غير مختص بالصلوة فاقترانه غير مفسد كالصلوة فى الثوب المغصوب وذكروا امثلة غيرها ثم اعلم ان هذه المسئلة من المسائل
العدلية من علم الكلام اوردتها
هنا لنفعها فى بعض مسائل هذا
العلم فهى من المبادى التصديقية
وايرادها فى الادلة العقلية ايضا
غير بعيد الا انها لا يستدل بها
الا على نفى الحكم الشرعى كاصالة
براءة الذمة متن

وكلامه الثانى الخ اقول الذى يظهر من كلام السيد ره هو ان غرضه ان بعض العبادات
يكون الغرض الاصلى منه نفس تحققه سواء وقع بعنوان العبادة او خرج عن هذا العنوان
وقسم من هذا البعض يجوز الاستنابة فيه مثلا يجب على الحاج ذبح الاضحية بنفسه او
بوكيله فلو فرضنا ان شخصا اجر احدا او غصب عبدا وسكينا فذبح واحد منها اضحيته
باجبار منه عليه فمثل هذا الفعل يجزى عنه ولا تكليف بالاتيان بالذبح والتضحية مرة اخرى
وهكذا يجب على القاعد على صدر الحى عدوانا وظلما مع تالمه بالانفصال ان ينفصل عن صدره
فلو لم ينو الوجوب وانفصل فهذا الانفصال مع النية وعدم التالم عبادة ولاجل عدم النية
وتالم الحى به خرج عن عنوان العبادة مع ان المكلف لا يجب عليه مرة اخرى القعود و
الانفصال بالنية فى زمان لا يحصل فيه التالم وكذا يستحب ارشاد الاعمى الى الطريق فلو
فعله فى ضمن صوت منهى عنه كغناء ونحو ذلك يحصل به الغرض المعتبر عند الشارع ولا يكلف
الفاعل بالفعل ثانيا فمعنى قوله اوليس من شرطها ان تقع منه بنية الوجوب انه اذا
كان الفعل واجبا ليس من شرط اعتباره ان يفعل بنية المختصة به اعنى الوجوب وليس
معناه ان الفعل اذا لم يكن واجبا بل مندوبا مثلا يجوز قيام المعصية منه مقام الطاعة
واما اذا كان واجبا فليس كذلك لانه ره اشار بقوله اوليس من شرطها النية اصلا الى ان
كل ما يشترط فيه النية من الواجب او المندوب لا يقوم المعصية منه مقام الطاعة وانما
يقوم فيما لم يتحقق فيه امر من الثلثة المتقدمة وهى التولى بنفسه وبنية الوجوب ومطلق
النية وانما خص نية الوجوب ثم عمم النية لان قيام المعصية مقام الواجب بما كان اخفى
عند العقل فاتضح انه ره فى هذا الكلام ليس بصدد التعرض لاجتماع حكمين من الاحكام
فى محل واحد كاجتماع الندب مع الحرمة او الواجب الكفائى معها فتدبر قوله ره النقض الخ

البحث الرابع اختلفوا فى دلالة النهى على فساد المنهى عنه على اقوال عدم الدلالة مط نقله فى المحصول عن اكثر الفقهاء
والامدى عن اكثر المحققين والدلالة مط واختاره ابن الحاجب من العامة والسيد المرتضى منا لكن قال ان دلالته على الفساد
شرعا لا لغة واختاره الشهيد فى قواعده والمحقق الشيخ على فى شرح القواعد بشرط عدم رجوع النهى الى وصف غير لازم واختار
لهذا الشرط فخر الرازى فى المعالم ونقله فى الوجيز عن الشافعى ونقله الامدى عن اكثر اصحاب الشافعى واختاره هو والقول الثالث
التفصيل وهو الدلالة فى العبادات لا فى المعاملات وهو مختار المحصول منهم والعلامة والمحقق وكثير من المتاخرين منا والحق
ان النهى يقتضى فساد المنهى عنه مط فههنا مقامان الاول ان النهى يقتضى فساد ما تعلق به من العبادات متن

مبحث دلالة النهى على الفساد فى العبادات والمعاملات



اقول اذ لا مانع عند العقل ان يقول الشارع اوجبت عليك الصلوة وحرمت عليك
الغصب فان صليت فى المغصوب جزات عنك واعاقبك على الغصب والمرء وجد عدم
وجدان المنع من الشارع قوله ره اختلفوا فى دلالة النهى الخ اقول تفصيل المذاهب
على ما ذكره بعض الفضلاء هو الدلالة مط اى فى العبادات والمعاملات لغة وشرعا وعدم
الدلالة كك والدلالة شرعا لا لغة فيهما وهذا هو مختار ابن الحاجب والسيد ره والدلالة
شرعا ولغة فى العبادات وعدم الدلالة مط فى المعاملات وهذا مختار قوم منهم المحقق
صاحب المعالم ره والدلالة فى العبادات شرعا لا لغة ونسب هذا القول الفاضل الجواد
فى شرح الزبدة الى اكثر اصحابنا وبعض من نفى الدلالة مط قال بدلالته على الصحة وتصدى
الحاجبى لنقله ونقضه وعبارة المص توهم نسبة القول الاول الى ابن الحاجب وان القائل
بان الدلالة فيهما شرعية هو السيد منا وعلى اى تقدير يظهر من السيد انه لا يقول باستحالة
توجه الامر والنهى الى الشئ الواحد ولهذا منع دلالة النهى على الفساد لغة وجعل الدلالة
لاجل الاصطلاح الشرعى ولو كان مستحيلا عقلا كيف يمكنه منع الفساد لان الاستحالة
ملزومة للفساد ولا يتحقق بدونه والظاهر ان الشيخ الطوسى ره ايضا موافق للسيد وليس
عندى العدم حتى احكم بعنوان الجزم فقول صاحب المعالم فى المسئلة الاولى الحق امتناع
توجه الامر والنهى الى شئ واحد ولا نعلم فى ذلك مخالفا من اصحابنا محل نظر وتامل وغرضه
من الشئ الواحد الواحد الذى له جهتان اذ هو محل النزاع كما صرح به نعم السيد والشيخ كما
قيل لم يفرقا بين المسئلتين بل اقتصرا على هذه المسئلة وتفصيل الاقوال فيها والترجيح
بينها واختار السيد ره من بين الاقوال المذهب الذى نسب اليه وهذا لا يقتضى ان يكون
قائلا بامتناع توجه الامر والنهى الى الشئ الواحد ثم ان المص وبعض من سبقه عقد المسئلتين

والمقام

والمقام حقيق بالتامل وان شئت التفصيل والتوضيح فاعلم ان فعل المكلف اما ان يكون
مندرجا تحت حكم الشارع بجواز الفعل بمعنى ان امر الشارع سواء كان للوجوب او الندب او
الاباحة وليشمل فعل المكلف بعمومه او بخصوصه اولا فعلى الثانى لو نهى الشارع عن مثل
هذا الفعل فلا شك فى انه لا يكون عبادة وان كان بصورة العبادة كالامساك فى يوم
وليلة بقصد التقرب بل هو بدعة وضلالة وكذا لا يكون معاملة شرعية يترتب عليها الاثر
وعلى الاول يكون منهيا عنه ومرضيا فيه باعتبارين ويكون مندرجا تحت القاعدة السابقة
اى جواز اجتماع الامر والنهى فى شئ واحد ويجرى فيه ما تقدم من الكلام حرفا بحرف ولا فرق
بين كونه منهيا عنه بنفسه او بجزئه او بوصفه اللازم او المفارق اما الاول فظاهر واما
الثانى فلان الجزء ايضا مما مامور به واما الثالث فكقولنا لا تقرا جهرا فالقراءة مامور بها بالامر
المطلق وهى ايضا منهى عنها وفى حكمه لا تجهر فى الظهر لانه يرجع الى قولنا لا تقرا جهرا واما
الرابع فكقولنا صل ولا تصل فى المغصوبة وهذا هو الذى ينبغى ان يعنون بقولنا النهى
عن العبادة او المعاملة هل يستلزم الفساد اولا واما النهى عن الشئ الخارج المفارق
فكانه لا شبهة فى عدم اندراجه فى عنوان المسئلة الا على تقدير كونه العبادة او المعاملة
فردا للمنهى عنه ايضا كما انها فرد للمامور به كالصلوة فى المغصوبة على تقدير تعلق النهى
بالغصب لا الصلوة فان الصلوة فى المغصوبة فرد للغصب ايضا كما قال المص فى المسئلة
السابقة اذا عرفت هذا فنقول انه ره لما فرض متعلق الامر والنهى فى المسئلة الاولى كليتين
يكون بينهما العموم من وجه وسكت عن العموم المطلق وكان فى تلك المسئلة متعلق النهى
على الظاهر امرا غير العبادة كالغصب ومتعلق الامر نفس العبادة كالصلوة وقد جمعهما
المكلف عقد هذا المبحث لبيان حال العموم المطلق وهو ان يكون المامور به على الظاهر

والدليل عليه ان المنهى عنه لايكون مرادا ومطلوبا للمكلف والعبادة الصحيحة واجبة او مندوبة يكون مرادا ومطلوبا للمكلف فلا يكون المنهى عنه عبادة صحيحة وهو ظاهر واعلم ان النهى قد يرجع الى نفس العبادة كالنهى عن صلوة الحائض وقد يرجع الى جزئها كالنهى عن قراءة العزائم فى اليومية بناء على جزئية السورة وقد يرجع الى وصف لازم كالنهى عن الجهر فى الفرائض النهارية وقد يرجع الى امر مقارن غير لازم كالنهى عن قول امين بعد الحمد وعن التكفير وهو وضع اليمين على الشمال فى الصلوة ونحو ذلك واقتضاء النهى الفساد فى الثلثة الاول ظاهر اذ صحة الكل ملزوم مع فساد الجزء واللازم ظاهر الفساد واما القسم الاخير فقد وقع الخلاف فيه بين فقهائنا فبعضهم يقول اذا نهى مثل هذه الامور لا يوجب فساد العبادة الواقعة هى فيها

متن

امر اغير العبادة كالغصب ومتعلق الامر نفس العبادة كالصلوة طبيعة كلية تعلق النهى بفرد خاص منها او بجزء منه او بفرد معروض لوصف لازم او مفارق فظهر ان مثل التامين فى اخر الحمد والنظر الى الاجنبية ينبغى ان يذكر حالهما فى المبحث تطفلا او يعقد لامثالهما مبحث منفرد بحتى يتبين وهو ان المصوره ذكرفى السابقة حال الصلوة فى الحمام ولا ريب ان المنهى عنه فى هذا المثال اخص من المامور به مطلقا فلم يتخصص محل النزاع فى اجتماع الامر والنهى الحقيقى بكليتين بينهما العموم من وجه بل يعم حتى يشمل عنوان هذه المسئلة ايضا نعم يحتاج هو ومن لايقول بدلالة النهى على الفساد فى المعاملة مع القول بدلالته عليه فى العبادات ان يبين ذلك لانه محل خلاف معروف ولم يظهر حاله من المسئلة السابقة لان استحالة الاجتماع الوجوب والحرمة بل الاباحة والحرمة لاتقتضى الاحرمة المنهى عنه وهو عين الفساد فى الصلوة او مستلزم له لزوما بينا فاما فى المعاملة فهو امر يجتمع مع التحريم عند المص كما سيجيئ وكانه كان مقصوده هذا البيان ولكنه عقد المسئلة كما ترى اقتفاء لاثر القوم قوله ره والدليل عليه ان المنهى عنه الخ اقول قد اومانا الى ان محل النزاع هو الشيئ الذى امر به ونهى عنه ايضا قال الفاضل الجواد قدس سره واعلم ان الخلاف فى كون النهى يقتضى الفساد او الصحة ليس خلافا فى النهى مطلقا وانما هو فى النهى عما امر به الشارع او ندب اليه فهذا هو محل الخلاف فى كونه يقتضى الفساد ام لا اوح فالنهى عن الزنا وشرب الخمر واكل الميتة ليس محلا للخلاف اذ لا فساده ولا صحته معنى انتهى بعبارته واصل الكلام ماخوذ من الذريعة اذا عرفت هذا فنقول المص المنهى عنه لايكون مرادا ليس الغرض منه الا مثل الصلوة التى امر بها امرا مطلقا ونهى عن فرد خاص منها فنقول ان اردت ان هذا الفرد المنهى عنه بعينه من حيث هو منهى عنه ليس مرادا فسلم سواء كان جهة النهى نفس هذا المعين او الوصف اللازم

او المتصفة بها اذ هى امور خارجة او مغايرة للعبادة ولا دليل على استلزام فسادها لفساد العبادة والامر يقتضى الاجزاء اجماعا ممن يعتد به وبعضهم يقول بفساد العبادة بفسادها وكان الوجه فيه انه يفهم من النهى ان عدم المنهى عنه من شرائط تحقق العبادة الشرعية ووجوده مانع عنه فلا يمكن تحقق العبادة مع وجوده متن

او المفارق وبالجملة ذات المعروض بنفسها او مع تحقق الوصف وحين تحققه ولكن المامور به هو الطبيعة المطلقة او الفرد من حيث الذات اذا امكن انفكاكه عن الوصف الذى تعلق به النهى به لاجله فاذا فرضنا ان المكلف اتى بالفرد المنهى عنه فلم يات بالمامور به فى ضمنه اذ ليس هذا الفرد مامورا به اصلا واتى بالمامور به فى ضمنه اعنى الطبيعة الكلية او الفرد لامكان انفكاكه عن الوصف الذى نهى عنه لاجله هذا ولكن الانصاف ان مثل هذه الصورة اعنى الامر المطلق والنهى عن فرد خاص الظاهر تقييد النهى للامر وافادته ان المامور به هو الطبيعة بشرط عدم تحققها فى ضمن هذا الفرد الخاص الا ان يكون هناك قرينة قوية على ان المطلوب تحقق الطبيعة ولو فى ضمن المنهى عنه والحاصل ان المانع العقلى مفقود ولهذا يصح ان يقول الامر بعد الاتيان بالفرد المنهى عنه انك وان عصيتنى لكنك اتيت بمطلوبى وهو الطبيعة او الفرد المعروض للوصف الجائز الانفكاك وهو مطلوبى بنفسه اذ عروض العارض مانع من تعلق الامر به من حيث هو معروض للعارض واما تعلقه بذاته فلا مانع منه قال الفاضل المدقق فى حاشية المعالم عند استدلال المص على ان النهى يدل على فساد المنهى عنه فى العبادات لغة وشرعا بقوله ان النهى يقتضى كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضى كونه مصلحة مرادا وهما متضادان فالاتى بالمنهى عنه لايكون اتيا بالمامور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعنى بالفساد الا هذا انتهى لايخفى انه حينئذ امكن الانفكاك المامور به عن المنهى عنه يمكن ان يكون الفرد المنهى عنه مرادا من حيث اشتماله على مصلحة فى الجملة وان كان منهيا عنه من حيث اشتماله على المفسدة اقول لايخفى ان هذا الدليل باى تقرير كان يفيد استحالة كون المنهى عنه مامورا به وعلى تقديرها يقتضى النهى الفساد لغة وشرعا اذ الفساد اما عبادة

والحق ان يقال ان العبادة اذا كانت بحيث قد علم من دليل شرعى جميع اجزائها وشرائطها وموانعها ولا يكون هذا المنهى عنه شيئا منها فالنهى ح لايقتضى فساد العبادة المقارنة للمنهى عنه لما مر واما مع عدم ذلك فالظاهر ان المنهى عنه من موانع حقيقة العبادة شرعا اذ جميع اجزاء العبادة وشرائطها وموانعها انما يعلم من الاوامر والنواهى فليس لاحد ان يقول ان النهى انما يدل على حرمة المنهى عنه وهو لايستلزم فساد العبادة كما انه ليس له ان يقول ان الامر انما يدل على وجوب المامور به فى العبادة ولا يدل على جزئيته للعبادة او شرطيته ولو صح هذا القول لانسد طريق الاستدلال على بطلان الصلوة والصوم وغيرهما بترك جل اجزائهما وشرائطهما كما لايخفى ثم لايخفى عليك ان مانعية المنهى عنه انما هو على تقدير اختصاص النهى بالعبادة فلو علم ان النهى عن الشيئ فى عبادة انما هو لاجل حرمة ذلك الشيئ مط كالنهى عن النظر الى الاجنبية فى الصلوة فهو لايقتضى فساد العبادة اذ ح معلوم ان المنهى عنه لا ارتباط له بالعبادة فى المانعية متن

عن عدم موافقة الماتى به لارادة الامر سواء كان الشارع او غيره ولا شك ان المنهى عنه غير موافق للارادة واما عبارة عن عدم سقوط القضاء ولا ريب ان الاتيان بالمنهى عنه غير مسقط له سواء كان الامر ايضا الشارع او غيره اذ الصحة والفساد بمعنى الموافقة وعدمها من اللوازم العقلية للامر والنهى ولا دخل للغة والشرع فى هذا اللزوم ولهذا استدل به صاحب المعالم كما نقلنا على عدم الدلالة مط وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا علمت ما فى الوافية وشرحها حيث استدل فيهما بالدليل المنقول على الفساد شرعا ثم قال واما انه لايدل على الفساد لغة فلان الفساد معناه عدم ترتب الاحكام الشرعية المقصودة من ذلك الشيئ كسقوط القضاء او موافقة الامر بالعبادة وحصول الملك بالبيع ووقوع البينونة بالطلاق ونحو ذلك والظاهر ان ذلك لايناسب وضع اللغات اذ هى احكام شرعية لايعقلها العرب فلا يصح مقصوده لها فى وضع النهى على ان العرب قد ينهى عن الطاعات المعتبرة شرعا والاسباب الشرعية ويعتقد ان النهى ذلك نهى حقيقى وح فلا يمكن القول بوضع لفظ النهى لذلك انتهى لانه ان اراد ان الفساد مدلول مطابقى او تضمنى للنهى فالدليل الذى استدل به لايدل عليه وان اراد انه لازم للنهى الدال على الحرمة فسلم لكنه لازم عقلى للتحريم فيدل النهى عليه لدلالته على التحريم لغة وشرعا وليس للوضع الشرعى مدخل فى ذلك ومقصود صاحب المعالم ان الدليل يدل على لزوم الفساد للنهى سواء كان المستعمل الشارع او غيره من اهل اللغة وليس غرضه ان الشارع عين اللفظ لمعنى ملزوم للفساد واللغوى ايضا فعلى ذلك لان التحريم المدلول للنهى والوجوب المدلول للامر بحسب الوضع اللغوى عند هؤلاء الفضلاء ليس امرا مغايرا للوجوب والتحريم الشرعيين نعم مذمة الشارع عين العقاب او ملزومة له ومدحه عين الثواب او ملزوم به ولهذا اكتفوا

فى دلالة الامر والنهى على المعنيين الشرعيين بدلالتهما عليهما لغة واستدلوا عليه بمذمة العقلاء من اهل اللسان تارك المامور به وفاعل المنهى عنه وهكذا حال الصحة والفساد وكون الصحة موافقة الامر بالعبادة لكون ان الامر اذا كان الشارع يكون امتثاله عبادة وكون الفساد مخالفة الامر بالعبادة لكونه هو الناهى لايقتضيان ان يكون معنى الصحة والفساد اللازمين لامتثال الامر وارتكاب النهى مغايرا للصحة والفساد اللغويين والحاصل ان الشارع اذا استعمل اللفظ فى المعنى اللغوى وكان له لازم عقلى او عرفى فاكتسب المعنى او اللازم بسبب استعماله خصوصية كاتصاف الوجوب والصحة مثلا بالشرعى لايقال للمعنى انه معنى شرعى ولا للازم انه لازم للمعنى الشرعى قال بعض الفضلاء ليس معنى الدلالة شرعا لا لغة انه فى استعمال الشارع يستفاد منه ذلك لا غير الشارع من اهل اللغة بل معناه على ما صرحوا به ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه لا بمجرد استعماله فان لازم المعنى اللغوى بحسب استعمال الشارع معنى لغوى انتهى مع ادنى تلخيص واما نهى العرب عن الطاعات المعتبرة واعتقادهم ان ذلك نهى حقيقى فلا يدل الا على ان الطاعات اذا نهى عنها تكون فاسدة عندهم وهذا لايدل على كون الفساد اللازم لنفس مدلول النهى مختلفا بحسب الشرع واللغة نعم الفساد فى المعاملة ليس مدلولا للنهى التحريمى عنها لا لغة ولا شرعا قوله ره والحق الخ اقول الشرطية واخواتها اما ان تكون معلومة وجودا او عدما واما ان تكون مشكوكا فيها الاول والثانى يعلم حالهما فى اقتضاء الفساد وعدمه مما مر ومما ذكره المص هناك واما الثالث وهو صورة الشك فالظاهر الحاقه بالقسم الاخير فى عدم الاقتضاء اعنى المنهى عنه الذى لا اختصاص لنهيه بالعبادة كما سيجيئ اذ المفروض الاتيان بجميع ما امر به والقول بان المامور به هذا الفعل بشرط مقارنته لترك امر اخر كقراءة الفاتحة مثلا

المقام الثانى ان النهى يقتضى فساد ما تعلق به من المعاملات كاقسام البيوع والانكحة والطلاق وغيرها سواء كان النهى يرجع الى نفس
الصيغة كلفظ التحليل في النكاح والكنايات فى الطلاق ونحو ذلك او الى احد العوضين كبيع الميتة والخمر ونكاح المحرمات او الى وصف لازم
كبيع الملامسة والمنابذة والربو ونكاح الشغار ونحو ذلك ويمكن ادخال كثير من هذه فى الاولين والدليل على اقتضاء النهى الفساد فى
هذا القسم من وجهين الاول استدلال العلماء فان علماء الامصار فى الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهى فى ابواب الربو فى
والانكحة والبيوع وغيرها وليس الفساد مدلولا للفظ النهى اذ لا يفهم سلب الاحكام من النهى المتعلق بشئ اذ لا تلازم بين التحريم و
سلب الاحكام اذ لا يبعد فى ان يكون المصلحة فى عدم شئ ولكن بعد وجوده تكون المصلحة فى ترتب اثاره عليه ولهذا حكم شرعا
بالتطهير اذا وقع ازالة النجاسة بالماء المغصوب ويترتب على الوطى فى الحيض اثاره من لحوق الولد ووجوب المهر والتحليل للزوج الاول
ونحو ذلك بل الفساد مما حكم به العقل
فى المعاملات من ظاهر حال الناهى
وقد وقع فى الروايات ما يدل على اقتضاء
النهى الفساد روى الشيخ فى التهذيب
فى الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما انه
قال لو لم يحرم على الناس ازواج النبى صلى الله عليه وآله
لقول الله عز وجل وما كان لكم ان تؤذوا
رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده
ابدا حرم على الحسن والحسين عليهما السلام بقول
الله عز وجل ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
من النساء متن

بشرط ان لا يتركا فى اخرها امن عزيمن ضلع مدعيه البيان ولكن الاحتياط يقتضى عدم الاكتفاء
بعبادة وقع فيها ما نهى عن ايقاعه فيها **قوله** ره اذ جميع اجزاء العبادة الخ **اقول** ان اراد ان من
مجرد الامر بشئ فى عبادة او النهى عنه فيها يعلم الجزئية والشرطية والمانعية فهو ممنوع اذ
لا دلالة للصيغة عليه لا مطابقة ولا غيرها وان اراد ان هذه الامور تستفاد من الاوامر
والنواهى الدالة عليها باحدى الدلالات فمسلم ولا ينفعه **قوله** ره فليس لاحد ان يقول الخ
اقول ما الذى منع ان يقول احد ان الامر بشئ فى شئ وان دل على وجوب المامور به فلا يدل
على كونه جزءا او شرطا **قوله** ولو صح هذا القول الخ **اقول** نقول ان كانت الجزئية والشرطية
مفهومتين من الامر الدال عليهما فلا نزاع فى بطلان الكل والمشروط بترك الجزء والشرط وان
اراد كونهما مفهومتين من مجرد الامر بهما فى الصلوة والصوم فنمنع الفهم كما مر ونقول ببطلان
الاستدلال على بطلان الصلوة والصوم بان المكلف بترك ما امر بايقاعه فيهما وهل هذا
وامثاله الا من افراد المتنازع فيه **قوله** ره الاول استدلال العلماء الى قوله حال الناهى
اقول قد استدل بهذا الدليل على كون الفساد مدلولا لا شرعيا وتقريره ان العلماء اى الصحابة
والتابعين وثبا لجملة المتعاودين بالاصطلاح الشرعى اذا لاحظوا النهى عن شئ حكموا بفساده
اى عدم ترتب الاثر عليه ولا ريب ان الفساد بهذا المعنى ليس مدلولا مطابقيا ولا تضمنيا
للنهى فيتعين ان يكون لازما شرعيا بمعنى ان الشارع جعل التحريم ملزوما للفساد وطريق
العلم بهذا الجعل هو ان يحكم فى معاملة نهى عنها بانها لا يترتب عليها اثرها وهكذا الى
ان يعلم اللزوم فى عرفه او يصرح بانه جعل التحريم ملزوما للفساد ثم لما كان هذا اللزوم امرا
جعليا لا عقليا يمكن تخلف الملزوم عن اللازم فيصح فى بعض الموارد ان يصرح بترتب الاثر
مع النهى وبعض استدل به على كون الفساد مدلولا لغويا ايضا وحاصله ان هؤلاء العلماء

وروى فى الموثق عن الحسن بن الجهم قال قال ابو الحسن الرضا عليه السلام يا ابا محمد ما تقول فى رجل تزوج نصرانية على مسلمة قلت جعلت فداك
وما قولى بين يديك قال لتقولن فان ذلك تعلم به قولى قلت لا يجوز تزويج النصرانية على المسلمة ولا على غير مسلمة قال لم قلت
لقول الله عز وجل ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال فما تقول فى هذه الاية والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب
من قبلكم فقلت قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن نسخت هذه الاية فتبسم ثم سكت وروى عن زرارة بن اعين عن ابى جعفر عليه السلام
قال لا ينبغى نكاح اهل الكتاب قلت جعلت فداك واين تحريمه قال قوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر وفى الحسن بابرهيم بن هاشم عن
زرارة بن اعين قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فقال هى منسوخة بقوله ولا
تمسكوا بعصم الكوافر فان الامام عليه السلام استدل بالنهى على التحريم ومعلوم ان المراد من التحريم فى هذه الصور بطلان النكاح كما فى قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم
الاية وروى فى الحسن به عن زرارة عن
ابى جعفر عليه السلام قال سالته عن مملوك تزوج
بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده
ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما
فقلت اصلحك الله ان الحكم بن عيينة
وابرهيم النخعى واصحابهم يقولون ان اصل
النكاح فاسد فلا يحل اجازة السيد له
فقال ابو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله انما عصى
سيده فاذا اجازه فهو له جائز وفى حديث
اخر عنه ايضا فقلت لابى جعفر عليه السلام فان
اصل النكاح كان عصيانا فقال ابو
جعفر عليه السلام انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص
لله وانما عصى سيده ولم يعص الله
ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله عليه
من نكاح فى عدة واشباهه فانهما
يدلان على فساد النكاح اذا كان معصية
لله تعالى وفى الحسن عن محمد بن مسلم قال
قال ابو جعفر عليه السلام من طلق ثلثا فى مجلس
على غير طهر لم يكن شيئا انما الطلاق
الذى امر الله عز وجل به فمن خالف لم يكن
له طلاق وجه الدلالة ان الطلاق اذا
كان منهيا عنه كان مخالفا لما امر الله
عز وجل به والروايات فيما يدل على
المطلوب اكثر من ان يعد ويحصى فليتدبر
متن

من اهل اللسان ايضا فحكمهم النهى عن الشئ على فساد المنهى عنه يدل على انه فى لسانهم
يدل عليه قال السيد ره وهو من الذين يقولون بالدلالة شرعا الواجب الذى يقتضيه
عرف الشريعة فى نهى الله سبحانه ورسوله ان يقتضى بالظاهر فساد المنهى عنه وان لا يتعلق
به الاحكام التى تتعلق بالصحيح الا ان يقوم دليل على ان المنهى عنه فى هذه الاحكام كالماموربه
فيقال بذلك اتباعا للدليل انتهى واجاب النافون للدلالة لغة وشرعا بانه لا حجة فى قول
العلماء ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه فى محل النزاع على ان الصحابة ومن تليهم ما حكموا
بالفساد فربما كان حكمهم به من دليل خارجى دل عليه فهذا الدليل لا يدل على دلالته على
الفساد لا لغة ولا شرعا والحق ان بالتتبع يحصل ظن قوى بان الاصل فيما نهى عنه عدم
ترتب الاثر لورود المناهى المجردة عن قرينة ودليل خارجى ثم تصريح المعصوم بعدم ترتب الاثر
عليها اذا عرفت هذا فاعلم ان المص نفى الدلالة بالمطابقة والتضمنية بقوله وليس الفساد
مدلولا للفظ النهى ونفى الالتزامى بقوله ولا تلازم بين التحريم وسلب الاحكام ثم قال بل
الفساد مما يحكم به العقل من ظاهر حال الناهى **اقول** هذه عبارة مظلمة لا يرجع ظاهرها
الى معنى محصل ولم يعهد الناهى بكونه شارعا ولعل غرضه ان المؤثرات الشرعية لما كان
تاثيرها بجعل الشارع وليست اسبابا عقلية فاذا نهى الشارع الذى يصير الشئ سببا ومؤثرا
يحصل عنه بحكم العقل حكما ظاهرا لا قطعيا بانه لم يجعل ما يعاقب على فعله مفيدا للاثر بل
لغوا وباطلا واما اذا كان الشئ سببا حقيقيا لشئ اخر فالنهى عنه لا يقتضى عدم ترتب الاثر
على المؤثر ولا يحكم به العقل ايضا على الظاهر بل غايته ما يستفاد منه حرمة المنهى عنه وكان
فى الوجه الثانى تاييدا لما اراده من هذا الكلام **قوله** ره لا يجوز تزويج النصرانية الخ **اقول**
هذه العبارة لا تدل على ازيد من حرمة العقد مثل قوله عز وجل ولا تنكحوا المشركات نعم ان قال

الثالث ان لزوم الاثار والاحكام للمعاملات ليس عقليا بل هو بمجرد جعل الشارع من قبيل الاحكام الوضعية الناقلة عن الاصل
فلا يحكم به الا مع العلم او الظن الشرعى ومع تعلق النهى بمعاملة لا يحصل العلم ولا الظن بان الشارع جعلها معرفا لشئ من الاحكام نعم
ان علم فى معاملة ان الشارع جعلها معرفا لاحكام مخصوصة مطلقا سواء كانت منهيا عنها لنفسها او لجزئها او لوصفها او لم يكن امكن الحكم
بترتب اثارها عليها مع حرمتها ما جد من الوجوه المذكورة لكن الظاهر ان مثل ذلك ليس واقعا فى احكامنا هذا ولو رجع النهى
فى المعاملة الى امر مقارن كالنهى عن البيع وقت النداء فهل يوجب الفساد او لا والجواب فيه ايضا مثل ما مر مثله فى النهى فى العبادات
بان يقال مع اختصاص النهى وعدم العلم بعدم ما نعية المنهى عنه فى صحة المعاملة الظاهر كون المنهى عنه ما نعا من ترتب احكامها
عليه ويجرى فيه الدليل المذكور فتامل الباب الثالث فى العام والخاص وفيه ايضا مقصدان المقصد الاول فى العام
وفيه مباحث البحث الاول العام
هو اللفظ المستغرق لما يصلح له بوضع
واحد وقد وقع الخلاف فى ان العام
هل له صيغة تخصه بحيث اذا استعمل
فى الخصوص كانت مجازا اولا والاكثر
منا على ان له صيغة كك وانكر
السيد المرتضى ذلك وذهب الى
الاشتراك اللفظى بحسب اللغة
وانه بحسب الشرع والجمهور من
العلماء على ان له صيغة كك متن

في العام والخاص

الراوى تحريم النصرانية يمكن ان يفهم منه عدم حلية الوطى وهى عين الاثار المترتبة على التزويج
وقوله لا ينبغى نكاح اهل الكتاب الظاهر منه العقد فلا يدل على المطلوب وفيه فائدة هى ان
لفظة لا ينبغى يفهم منها التحريم بلا قرينة كما يدل عليه سؤال زرارة بعد هذا القول الا ان
يدعى وجود القرينة لرده وكذا الكلام فيما يفهم من الحديث الذى يليه **قوله** ومعلوم الخ
اقول من اين علم مع انه قال السيد ره فى جواب من قال ان النهى لو لم يعقل منه الفساد لم يكن
للتحريم دلالة على الفساد فكان لا يعقل من قوله عز وجل حرمت عليكم امهاتكم الى اخر الاية
فساد هذه الانكحة وبطلانها نحن نقول فى التحريم ان مطلقه لا يدل على الفساد مثل قولنا فى النهى
وانما علم فساد نكاح الامهات بغير وضع النهى فى اللغة وعلى الجملة بدليل انتهى انظر كيف فصل
التحريم ومنع الدلالة على الفساد فضلا عن ان يكون الفساد هو المراد منه **قوله** فمن خالف
لم يكن له طلاق **اقول** وجه الدلالة ان نفس الطلاق قد تحقق فنفى نفيه نفى صحته ونظائره
مما اخبر بعدمه مع وجوده واما قول المص ان الطلاق اذا كان منهيا عنه كان مخالفا لما امر الله عز
وجل به فلا يدل الا على ان المنهى عنه مخالف للمامور به ولا نزاع فيه انما النزاع فى ترتب الاثر
على المنهى عنه وصحته **قوله** ره الثانى ان لزوم الاثار الخ **اقول** هذا الوجه لا يدل على
طرفى النزاع من الدلالة على الصحة والفساد بل يدل على ان المنهى عنه لا يعلم حاله فلا يحكم
بترتب الاثر وهو معنى الصحة فى المعاملة الا بعد العلم او الظن بكونه المنهى عنه سببا عند الشارع
ايضا كالمامور به **قوله** ره العام الخ **اقول** عرف العام بتعريف اورد على طرده وعكسه لانه
ان اريد بالموصول الاجزاء انتقض طردا بالمثنى والمجموع المنكر والعشرة لان جميع هذه مستغرق
لما يصلح له من الاجزاء وهى الاثنان والثلثة والعشرة مع انها ليست بعامة وان اريد الجزئيات
انتقض عكسا بالمجموع المعرفة لانها مستغرقة لجميع اجزاء جزئياتها اعنى كل واحد واحد مثل

وعكس جمع منهم والقاضى منهم كالمرتضى ونقل عن الامدى التوقف فى الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهى والحق المشهور
والصيغة الموضوعة له عند المحققين هو هذه من وما للشرط والاستفهام ومهما وايما للشرط ومتى للزمان وكل وجميع مع عدم ارادة
الهيئة الاجتماعية والنكرة فى سياق النفى بلا او ليس او لن او بما على المشهور والحق البعض النكرة فى سياق الشرط كان يقول ان ولدت
ولدا فانت طالق كظهر ابى فيحصل الظهار بتوليد ولدين او اكثر ايضا والحق اخر النكرة فى سياق الاثبات اذا كانت للامتنان نحو فيهما
فاكهة ونخل ورمان وابتنى عليه الاستدلال على العموم فى قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به واخر فى سياق الامر
نحو اعتق رقبة ومنها الجمع المعرف باللام او بالاضافة والمفرد كك عند الاكثر نقله الامدى عن الشافعى والاكثر واختاره هو
ونقله الرازى عن الفقهاء والمبرد ويظهر من الشارح الرضى عدم الخلاف فيه وفى الشرح العضدى نقله عن فخر المحققين
من غير اسناد بخلاف فيه بينهم الا
المنكر لاصل صيغة العموم وقد الحق
بالعموم الجمع بصيغة الامر نحو اكرموا
زيدا والدليل على العموم فى جميع ذلك
تبادره من الصيغ المذكورة عند
التجرد عن القرائن وهو علامة
الحقيقة متن

المفرد المعرف كما هو التحقيق لا كل جمع جمع وهو الجزئيات فتخرج مع انها من صيغ العموم
وعرفه شيخنا البهائى قدس سره بانه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او
جزئياته فخرج المثنى وغيره لعدم وضعه للدلالة على الاستغراق بل لحاظها ويدخل
الجمع والمفرد العامان للتعميم بقولنا اجزائه او جزئياته وكان المص نظر الى ان معنى العموم
بديهى والغرض من التعريف التنبيه واخطاره بالبال وتمييزه من بين المعانى ولقد احسن
اذ كثيرا ما ترى من يفهم العموم ويتحير فى فهم المقصود من التعاريف **قوله** ره والدليل على
العموم فى جميع ذلك تبادره الخ **اقول** الظاهر ان غرضه من جميع ذلك الملحق به كالنكرة فى
سياق النفى وغيرها لا الملحقات كالنكرة فى سياق الشرط وغيرها اذ قوله ان ولدت ولدا
لا يدل الا على الطبيعة المرسلة من حيث التحقق فى الخارج اعنى الفرد المنتشر سواء كان المتحقق
فى الخارج فردا واحدا او افرادا كثيرة وسواء كان اسود او ابيض مثلا الى غير ذلك ولهذا
يحصل الظهار بتوليد ولد وولدين واكثر واما دلالته على ما يضمه الكل المضاف الى النكرة
وهو المعنى بالعام الاصولى فلا ريب فى عدمها وكذا الكلام فى النكرة فى سياق الاثبات
وفى سياق الامر اذ كلام من يمتن بالنعمة ان كان انشاء للعام كما اذا قال الملك للفقراء انا
اعطيناك فاكهة ونخلا وعنبا وفى وسعه كل فاكهة ونخل ولا يبعد دعوى فهم العموم المقام
الامتنان وان كان اخبارا عن نعمة فلا بد من المطابقة بين الواقع ومدلول اللفظ ان عاما
فعاما وان خاصا فخاصا نعم يقتضى مقام الامتنان ان يكون للنعمة الممتن بها شان ومرتبة
وههنا يدل السياق على ان فى الجنتين فاكهة اى فاكهة ليست مثل ما رايناه بل لونها
متشابهة واما الدلالة على ان فيهما كل فاكهة فالله يعلم وقس عليه قوله تعالى وينزل عليكم
من السماء ماء هذا مع ان الامتنان قرينة والكلام فى الوضع الا ان يكون فرض من الحق ان

مثل هنا يفيد العموم ولو بالقرينة ولذا جعله ملحقا لا اصلا ومثل هنا نقول فى الجمع بصيغة الامر اذا المفهوم منه كون كل من المخاطبين ماموراً بالاكرام فيلاحظ من يتوجه اليه الخطاب فان كان ثلثة فيجب عليهم وان كان اكثر منها فيجب عليهم ولا يقال لمثل هذا انه عام بالمعنى المصطلح لعدم وضع مثل هذه اللفظة للدلالة على العموم بل وضع لافادة معناه كما عرفت فى المثنى وغيره ثم ان صاحب المعالم ره عنون المسئلة بقوله والحق ان للعموم صيغة تخصه فى مقابل قول من يقول بالسلب الكلى ثم ادعى التبادر فى النكرة الواقع فى سياق النفى وضم اليه اصالة عدم النقل فقال فالنكرة الواقعة فى سياق النفى للعموم وهو المطلوب ولعمرى لقد احسن حيث لم يدع التبادر فى كل ما ادعى عمومه من الصيغ كما فعله المصنف اذ مثل هذه الدعوى فى جميع الصيغ كانها لا يخ من مجازفة وليس لغرض منه لا يقول بالعموم فى غير النكرة المذكورة بل المقصود منه استدل بها بدليل يمكن اجراؤه فى امثالها مما يمكن ان يكون دعوى التبادر فيه ظاهرة جلية كاسماء الشرط وان هذه الدعوى فى مجموع ماذكره المصنف خفية بل لا يكاد يصح اذا اريد بالتبادر المعنى الذى يثبت به الوضع اعنى المجرد عن القرائن ومفصل القول ما قاله بعض المحققين قال لا يخفى ان كون اسماء الشرط للعموم ظاهر واما كون اسماء الاستفهام للعموم كقولهم من ابوك واين زيد ومتى القتال فغير ظاهر والذى قيل فى توجيهه انه اذا قيل من ابوك كان بمعنى ازيد ابوك ام عمرو ام بكر الى غير ذلك وعدل الى ذلك احترازا عن التفصيل المتعذر او التطويل المتعسر اقول فيه بحث لان كلمة من لزيد وعمرو وغيرهما فى هذه الصورة ليست دفعة بل على البدل وليس بحسب الدلالة بل بحسب الاحتمال واى فرق بين من ابوك وبين ادخل سوقا لانه فى معنى ادخل سوق الامير او الوزير او غيرهما عدل عن ذلك احترازا عن التطويل والجواب ان تناول من لزيد وعمرو دفعة

لاعلى البدل

لاعلى البدل الا انه على سبيل التردد دون الجزم وكذا تناوله لهما بحسب الدلالة على التردد لا على الاحتمال وفرق ما بينهما فتامل لانه لا يخ عن دقة وما يحقق ما قلناه انهم جعلوا معيار العموم صحة الاستثناء وذلك صحيح ههنا مثل قولهم اى عبيدى جاء الا زيدا انتهى ثم قال واعلم انه قد تقرر عند علماء اهل المعانى ان المعرف باللام حمله على الاستغراق مجاز وانما يكون حقيقة فى الحقيقة والعهد الخارجى ثم قال وايضا قد ذكر صاحب المفتاح ان المعرف باللام فى المقام الخطابى يحمل على الاستغراق دون البرهان وكذا النكرة فى سياق النفى انما تدل على نفى الفرد المنتشر او نفى الطبيعة من حيث هى ويلزمه نفى جميع الافراد الذى هو العموم على ما قالوا فعد هذه من صيغ العموم بمعنى كونه حقيقة فيه مط لا يخ عن تمحل بل الصواب ان يقال العموم اما ان يثبت للفظ بنفسه من غير قرينة كالكلمات التى للاستفهام والشرط والموصول او مع قرينة فى الاثبات كالجمع المحلى بالالف واللام ومثل المضاف جمعا او اسم جنس مفردا او مع قرينة فى النفى كالنكرة فى سياقه او يثبت العموم عرفا مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات او عقلا كترتب الحكم على الوصف المناسب كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما كذا يفهم من المنهاج اقول والاظهر ان يجعل الموصول مثل المعرف باللام فان الموصول ايضا يجئ للمعانى الاربعة كالمعرف باللام والمضاف الى المعرفة قال السيد فى حاشية شرح التلخيص لامتناع الاربعة اعنى العهد الخارجى وتعريف الجنس والاستغراق والعهد الذهنى جارية فى المضاف الى المعرفة على نحو جريانها فى المعرف باللام والموصول انتهى فالتفرقة بين الثلثة تحكم انتهى اقول انت اذا تاملت فى هذا الكلام وفيما ادعاه المصنف من تبادر العموم من مجموع ما ذكره عند التجرد عن القرائن وجدت بينهما بونا بعيدا وهذه المسئلة كاكثر المسائل

وبعض من انكر عموم المفرد المفرد اعترف به فى الاحكام الشرعية معللا بان تعيين البعض غير معلوم والحكم على البعض الغير المعين غير معقول اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربو وعدم تنجس مقدار من الكر من بعض الماء فى احل الله البيع وحرم الربو واذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شئ فتعين ارادة الجميع متن

الاصولية مما يقضى منه العجب فواحد يدعى التبادر فى الكل كما ادعاه المصنف وواحد يدعى فى البعض منه وفى بعض اخر يضم القرينة وواحد ينكر الوضع مط وواحد يقول بالاشتراك اللفظى وواحد يتوقف مط وواحد فى الاخبار فقط وهم بين عربى عريق او دخيل لهج اللغة المعروفة عريف وقد كان التشاجر منذ الفت اصول الفقه الى هذا الوقت وهو قريب من تسعمائة سنة وكانوا بالنسبة الينا اقرب منا الى الشارع ولغة العرب يومئذ ما ضاعت بالخلط فايها العاقل اللبيب الذى يعتمد على الادلة الاصولية مط هيئ لنفسك جوابا اذا سئلت فى القيمة ولا اقل من ان تقول ان المفترض الطاعة اوجب على العمل بما ادى اليه نظرى القاصر من امثال هذه الادلة قوله ره وبعض من انكر عموم المفرد اعترف به فى الاحكام الشرعية اقول المنكر الاكثر من البيانيين والاصوليين زعما منهم ان معنى اداة التعريف منحصر فى العهد والحقيقة واما الاستغراق فيفهم منه المقامات ثم المعرف ان ادعى ان عند عدم العهد يحمل فى كل مقام على الاستغراق ليخرج الكلام عن الاجمال ويفيد فهو ممنوع اذ رب مقام يقتضى الابهام والاجمال فان ادعى انه يجب الحمل على العموم فى مقام لا يليق الاجمال بالنسبة الى المتكلم او بالنسبة الى حال المخاطب او اليهما ولا عهد فى الواقع وكان المحكوم عليه الفرد الموجود فى الخارج لا الحقيقة من حيث هى او الحقيقة من حيث هى موجودة سواء كانت موجودة فى ضمن الكل او البعض فكلامه متجه صونا للكلام الحكيم عن اللغو وصاحب المعالم عبر عن البحث هكذا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة فى الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه اى من المفرد المعرف حيث لا عهد خارجى ومثل بالامثلة المذكورة ثم قال ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجرى على الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا وح اما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد

اوبعض

اوبعض غير معين لكن ارادة البعض تنافى الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع الى اخر ما قال المصنف قيل وانما قال غالبا احترازا عن قرينة العهد والجنسية كقولك لا يستوى المؤمن والمشرك او عما لا قرينة فيه حيث يكون الحكم على فرد ما صحيحا مفيدا كقولك اعتق الرقبة المؤمنة انتهى وقال المحقق ره ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من الحكيم فان قرينة حاله تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك ويظهر منه ومن المعالم ان المعتبر العلم بعدم العهد غاية الامر الظن به لا عدم العلم بالعهد الذى يشمل صورة الشك ايضا كما هو ظاهر المصنف وهى التى تكون معها قرينة مصححة للعهد لا معينة له ثم اقول ان المنكر لعموم المفرد القائل به فى الاحكام الشرعية اما ينكر اختصاصه به كما هو ظاهر المعالم واما ينكر ان يكون حقيقة فيه مط وان كان بطريق الاشتراك فالاول ان قال بالاشتراك بين العهد والاستغراق يكفيه ان يقول لما علمنا او ظننا عدم العهد فى كلام الشارع نحمله على المعنى الحقيقى الاخر والحمل على غيره محتاج الى قرينة البحوث والمفروض عدمها ولا حاجة الى المقدمة القائلة بان ارادة المهية ممتنعة وارادة فرد ما لا معنى لها الا ان اكد كلامه وتقويته ولا يجوز له ان يقول ان العهد الخارجى غير معلوم فيحمل اللفظ على الاستغراق لانه مع احتمال اللفظ للمعنيين الحقيقيين يصير مجملا ووقوع المجمل فى الكتاب والسنة ليس بعزيز على انه يجوز وجود القرينة حين الصدور وعدم ظفرنا بها وان قال بالاشتراك بينهما وبين الحقيقة من حيث هى فهى ينفى ارادة الاخير لامتناع ارادة المهية وينفى العهد الذهنى تقويه ايضا كالسابق ولا يجوز له ايضا القول بالعموم مع الشك فى العهد الخارجى لما تقدم فيكون مجملا هنا ايضا واما مع العلم او الظن بعدم العهد فيحمله على العموم والتقريب كالسابق وان قال بالاشتراك بين الاستغراق والحقيقة فنقول فى الحكم الشرعى ان ارادة الحقيقة ممتنعة لما مر فيتعين الحمل على

حکم

وايضا صحة الاستثناء دليل العموم اذا الاستثناء عند الاكثر اخراج ما لولا الاخراج لوجب الدخول ولا يكفي الصلوح ولهذا لا يجوز رايت رجالا الا زيدا وليس صيغ العموم منحصرة فيما اوردناه فلنتعلم متن

الاستغراق لعدم العلم بقرينة الجان وهو العهد الخارجي والذهني على انه لا معنى لارادة الاجر لما سبق وهذا الاحتمال هو المناسب لتعليل المصنف ولكن نطالبه بالقائل فان ما ظفرت به والثاني ان قال باشتراكه بين الحقيقة والعهد فيعلل الحمل على الاستغراق في الاحكام الشرعية بان الحقيقة ممتنعة وعدم العهد معلوم او مظنون والذهني مع انه مجاز لا معنى له فتعين الاستغراق ولا يجوز له التعليل بان العهد غير معلوم لان مع احتماله يصير اللفظ مجملا كما مر في الاول من الاول وان قال بانه موضوع للحقيقة لا غير فيعلل الحمل على الاستغراق بامتناع ارادة الحقيقة وان كان معنى حقيقيا فيصير اللفظ دائرا بين ثلثة معان مجازية والذهني لا معنى له فمع العلم بعدم العهد يتعين الاستغراق ولا يجوز له ايضا التعليل بعدم العهد العلم بالعهد لان مع احتماله لا رجحان للاستغراق عليه لكونهما معا مجازين فظهر فظاهر ان تعليل المص على الظاهر لا يناسب المذاهب المشهورة الا ان يكون غرضه ان العهد وان كان معنى حقيقيا كالاستغراق لكنه يحتاج على امر زائد هو العهد بين المخاطبين وكون المعنى معهودا في عرفهما والاصل عدمه فيظن عدم العهد وبضم باقي المقدمات السابقة حتى يتعين الاستغراق ويحتمل اصالة عدم الزائد اللازم في الاستغراق وسيجيء عند نقل كلام من التمهيد ره وربما يظهر من المص ترجيح العهد على العموم مع التساوي كما سيجيء في اخر المبحث **قوله ره** وايضا صحة الاستثناء دليل العموم هذا الدليل يدل على عموم المفرد في الاحكام الشرعية وغيرها اذ صحة الاستثناء لا اختصاص لها بالاحكام الشرعية **قوله ره** ولهذا لا يجوز رايت الخ لان زيدا وان صلح ان يكون من جملة الثلثة الذين يدل عليهم الرجال او من جملة الاثنين ولا اقل منهما على الاختلاف في ارباب اقل الجمع ولكنه لا يجب دخوله لولا الاستثناء **قوله ره** وليس صيغ العموم الخ قال ره في الحاشية

هناك

واعلم ان الجمع المنكر لا يدل على العموم الا في موضع يجري فيه ما ذكره المعرف في عموم المفرد في الاحكام لعدم فهم العموم منه وافادة المعرف العموم انما هو مع عدم تساوي احتمالي العهد والجنس والا فالعهد اظهر كما ذكره الاكثر ولا يبعد تساوي الاحتمالان الا مع تقدم امر يرجع اليه كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول متن

هناك صيغ اخرى تفيد العموم وان وقع في كثير منها الخلاف كسائر ومعشر ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة وما الزمانية نحو الا ما دمت عليه قائما وكذا المصدرية مع فعل المستقبل مثل يعجبني ما تصنع واني في الشرط والاستفهام وان اتصل بها ما ومتى وحيث واين وكيف واذا الشرطية اذا اتصلت بواحد منها ما واين واذ ما وكم الاستفهامية واسم الجمع كالناس والرهط والقوم والاسماء الموصولة كالذي والتي وتثنيتهما وجمعهما واسماء الاشارة المجموعة مثل هؤلاء واولئك والنكرة في سياق الاستفهام الانكاري نحو قوله تعالى هل تعلم له سميا واذا اكد الكلام بالابد والدوام او دهر الداهرين او عوض او قط النفي افاد العموم في الزمان واسماء القبائل مثل ربيعة ومضر والاوس والخزرج **قوله** واعلم ان الجمع المنكر الخ **اقول** الحكم بعموم الجمع ينبغي ايضا ان يقيد بمقام لا يقتضي الابهام ولا يكون الحكم على ماهية الجماعة من حيث هي جماعة ولا عليها من حيث هي موجودة في ضمن الثلثة فما فوقها ولا على جماعة ما لا انه ربما كان الحكم على المنكر مفيدا **قوله** فافادة المعرف العموم الخ قال قدس سره في التمهيد فانه اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حملت على العهد لاصالة البراءة من الزائد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ثم قال ومن فروعها اذا حلف لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف اطلاقه عليه الا مقيدا **اقول** لا اشكال انه مع نصب القرينة على ارادة معنى خاص من لفظ يجب حمله عليه سواء كان حقيقة فيه او مجازا فاذا كان هناك عهد بين المتكلم والمخاطب كما اذا دخلا سوقا ورايا لحما وعزما على اشترائه وذكراه بينهما وبعد ما دخلا الدار قال احدهما للاخر ادخل السوق واشتر اللحم فلا يحمل اللفظ الا على المعهود وكذا اذا كان للفظ معنى خاص في عرفهما وان كان فردا للمعنى اللغوي بحيث صار



المعنى الاخر للفظ مجازا يجب حمله عليه لوجوب تقديم العرف على اللغة فالفرد الذي يحتمل ارادة الجنس والعهد منه هو الذي استعمله مستعمل وله معنى خاص فتبادر منه مع العهد ومعنى اخر مثل الجنس فتبادر منه ايضا مع عدم العهد فاذا رايناه اللفظة في كلام هذا المستعمل وكانت محتملة عندنا ان يكون مراده منها المعنى المخصوص المعهود وان يكون مراده الجنس فتحمل اللفظة على العهد او الذي قد صار استعماله في فرد من معناه شايعا وبلغ مبلغا صارت اللفظة باعتباره معنى عرفيا حقيقيا ولكن المعنى اللغوي ايضا استعمل فيه اللفظ كثيرا من غير هجر بحيث صار الاستعمالان في مرتبة واحدة فالحق اللفظ بالالفاظ المشتركة التي لا ترجيح لاحد معانيها على الاخر ومعنى العهدية هو ان المتكلم والمخاطب لما كانا من اهل العرف واستعمال اللفظ في ذلك الفرد انما كان لاجل عرفهم واستعمالهم لا لاجل الوضع اللغوي فيكون هذا المعنى معهودا بينهما اعني متعارفا استعمال اللفظ فيه عندهما وبالجملة لا بد ان يكون هناك قرينة مصححة لارادة المعهود المعين لا قرينة معينة له اذا عرفت هذا فنقول العهد وغيره اما متساويان او احدهما ارجح من الاخر اما على الاخير فلا شك ان المعنى الراجح يكون هو الظاهر والحمل على الظاهر متعين اجماعا واما على الاول فتعليل التمهيد قدس سره لا يفيد تقدم العهد على غيره بالنسبة الى الاستعمال بل يفيد ان المفتي يفتي بتعلق الحكم الشرعي بالفرد المتعين لعدم علمه او ظنه بتعلق الحكم بغيره والاصل عدمه واما التعلق بالفرد المعين فهو معلوم او مظنون وهذا موجب اذا دار اللفظ بين العهد والاستغراق سواء كان الاستغراق مقصودا من اللفظ اولا بالذات او كان لازما لتعلق الحكم بالجنس كما قالوه في افادة اللام اختصاص جميع افراد الحمد بالله تعالى في قولنا الحمد لله اذا كان المعنى اختصاص جنس الحمد بالله عز وجل واما اذا

كان

كان دائرا بين العهد والجنس والاستغراق على ان يكون المراد من الحكم على الجنس الحكم عليه من حيث الوجود سواء كان موجودا في ضمن بعض الافراد اي بعض كان او كان موجودا في ضمن جميع الافراد فلا يظهر له وجه لان اصالة البراءة يقتضي ان لا يحكم بثبوت الحكم الشرعي لكل الافراد واما بثبوته للفرد المعين فلا لامكان ارادة الجنس بالمعنى الذي قلناه واما قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه فالظاهر ان اراد قرينة مصححة لارادة العهد لا المعينة له والا لم يكن غير العهد محتملا وعلى هذا فتقديم العهد لا يظهر له وجه لان اللفظ المشترك مع صحة ارادة كل من معنييه لا يحمل على احدهما بخصوصه وقد نقل ان الزمخشري والقاضي اتفقا على احتمال الجنس والعهد معا في قوله تعالى ان مع العسر يسرا ولم يرجحا العهد وهذا الذي قلنا اي عدم الترجيح من جهة اللفظ والاستعمال جار في الجميع ايضا اذا دار بين العهد والاستغراق نعم قد يدعى في الجمع المعرف ان العموم غالب والعهد مغلوب بحيث صار العموم متبادرا منه كتبادر المعنى المختص الواحد وعليه فيحمل على الاستغراق لا العهد وهذا كله متعلق بما في التمهيد ومبني على افادة المعرف بنفسه العموم لا بتوسط المقام الخطابي واما عبارة المص فانه قال ان افادة العموم انما هو مع عدم تساوي احتمالي العهد والجنس والا فالعهد اظهر ويظهر منه ان مع رجحان العهد وتساويه مع الجنس يقدم العهد لانه اذا كان مقدما مع التساوي فمع رجحانه يكون اولى بالتقديم وان كان ظاهر عبارته موهما لخلافه لان عدم تساوي احتمالي الجنس والعهد يصدق مع رجحان العهد ورجحان الجنس ولا معنى لرجحان العهد مع التساوي وعدمه مع الرجحان فيصير حاصل كلامه ان مع رجحان الجنس على العهد يحمل المعرف على العموم ولم يذكر حال نسبة العهد والاستغراق والجنس والاستغراق ولم يذكر علة لاجل رجحان الاستغراق مع رجحان الجنس على العهد

البحث الثاني قيل ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال وقيل بل حكايات
الاحوال اذا تطرق عليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال واختار الاول العلامة في التهذيب والحق ان
يقال ان الاقسام **الاول** ان يسال عن واقعة دخلت في الوجود والنبي والامام مطلع عليها والحق فيه عدم اقتضاء العموم
لان الجواب ينصرف الى الجهة الخاصة للواقعة المخصوصة ولا يتناول غيرها **الثاني** ان يسال عنها بعينها مع احتمال اطلاعه على
جهتها والحق فيه القول الثاني مع عدم مرجح لاحد الاحتمالين **الثالث** ان يسال عن الواقعة لا باعتبار وقوعها والحق
فيه ان يقال ان الواقعة ان كانت لها جهة شائعة وتقع غالبا عليها فالجواب انما ينصرف اليها فلا يستدل به على غيرها متن

اما ان يكون راجحا على الاستغراق ايضا او مساويا له او مرجوحا فعلى الاول لا معنى لترجيح
العموم وكذا على الثاني واما الثالث فرجحان الاستغراق فيه ظاهر هنا على مرجوحية العهد
بالنسبة الى الاستغراق او تساويهما ولا ادري ان ملاحظة رجحان الجنس على العهد اي
حاجة اليها في ترجيح العموم على الجنس والعهد اذ يكفينا ان نقول ان مع رجحان العموم على
العهد والجنس يحمل على العموم ومع مرجوحيته يحمل على العهد ان رجح على الجنس او ساوام
ويحمل على الجنس ان رجح هو ولعل غرضه ليس بيان حال العموم من حيث هو معنى حقيقي
للعرف بل بيان حاله من حيث هو مراد في الاحكام الشرعية فيكون الحاصل ان المعرف معناه
الحقيقي لاحد الامرين من العهد والجنس ثم اذا وقع في كلام الشارع يحمل على العهد مع رجحانه
على المعنى الحقيقي الاخر وكذا مع التساوي لان حمله على الاستغراق يوجب شغل الذمة
بالزائد والاصل عدمه وحمله على الجنس لا معنى له لان المراد منه اما الماهية من حيث هي
وارادتها ممتنعة لان الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها واما الماهية
من حيث وجودها في ضمن فرد ما وهذا لا معنى له كما نقلناه من العالم ويحمل على الاستغراق
مع مرجوحية العهد لان الجنس وان كان راجحا بالنسبة الى العهد من جهة ارادته من اللفظ
ولكن القرينة الحالية وهو ما ذكرنا ونقلناه من العالم عين ارادة العموم ويرد عليه ما
اشرنا اليه من احتمال ارادة الجنس من حيث الوجود سواء كان في ضمن فرد ما او ازيد الا
مع اقتضاء المقام نفي هذا الاحتمال **قوله** ره قيل ترك الاستفصال الخ ملخص القول مع
ضم فوائد ذكرها مع ما قاله المصنف ره شيخنا الشهيد في القواعد وشيخنا الشهيد الثاني في
التمهيد وضم ما يخطر بالبال هو ان السائل اما ان يسال عن واقعة وقعت في الوجود وهي
محتملة لان تقع على وجوه مختلفة يختلف الحكم باختلافها او يسال عنها على تقدير وقوعها

وهي بعد لم تقع ولها وجوه كذلك ثم ان تلك الوجوه اما ان يكون بعضها ارجح من الاخر او
يكون الكل متساويا وعلى الاول وهو السؤال عما وقع اما ان يعلم ان المسؤول عنه عالم
بما وقع على النحو الذي وقع او نعلم عدم اطلاعه او لا نعلم حاله فعلى الاول لا يحتمل الجواب
العموم بل يحمل على ما وقع سواء كان ما وقع عليه الواقعة من الوجوه الراجحة او المرجوحة
فان علمناه فذاك والا فيكون مجملا لا يحكم على احد من المحتملات والمصنف اشار اليه بقوله الاول
الى اخر ما قال وعلى الثاني فان كان احد الوجوه ارجح من حيث الوقوع فيحمل عليه والا فيحمل
على العموم ولكن من اين لنا العلم بعدم اطلاعه اللهم الا من قبله وعلى الثالث فيحمل ايضا
على العموم لاصالة عدم العلم عند من يرى هذه الاصالة اصلية يترتب عليها حكم شرعي
والمصنف حكم من هذا القسم بالاجمال كما ترى ولعل الله سبحانه بكرمه يوفقنا في مبحث الاستصحاب
ان شاء الله لتحقيق مثال هذا الاصل ثم فيما نحن فيه نقول بعدم الاطلاع على الواقعة
اذ علومهم حادثة ولا شك ان عدم الحادث نقطع به وباستمراره الى حدوث علة وجوده
ونشك في حدوث العلة فلا ننقض اليقين بالشك ولكن بقي شيء هو انه قد صدق قولنا
لا شيء من العلم بحاصل له قطعا ثم صدق نقيضه وهو قولنا بعض العلم حصل له قطعا
فقد نقضنا يقينا بيقين وهذا الفرد الخاص من العلم وان كان عدمه يقينيا لنا ولم
ينقضه بخصوصه قولنا بعض العلم حصل له ولكن دخوله تحت عنوان هذه القضية محتمل
فحصل لنا شك في عدمه بتوسط يقين وعدم اعتبار هذا الشك ومثله للنهي عن نقض
اليقين بالشك لا ظهور له ولو لم يكن خلافه ظاهرا فيكون النهي المذكور بالنسبة اليه مجملا
فكيف يجوز لاحد ان يحكم بمقتضاه فالمصنف قد احسن واجاد فتدبر واما الثاني وهو السؤال
عما لم يقع بعد فعلى تقدير رجحان بعض الوجوه في عصرهم يحمل عليه اذ الظاهر ان المجيب اجاب بحكم

وان كانت جهات وقوعها واحتمالاته متساوية لا مرجح لشيء منها في عصرهم فالظاهر العموم اذ عدم الانصراف الى شيء منها يوجب الغاء الدليل
والصرف الى البعض ترجيح بلا مرجح فينصرف الى الكل وهو معنى العموم والظاهر من المنتفع الذريعة القول بالعموم بترك الاستفصال الا
فانه قال اذا سئل عن حكم المفطر فلا يخلو جوابه من ثلثة اقسام اما ان يكون عام اللفظ مثل ان يقول كل مفطر فعليه الكفارة
والقسم الثاني ان يكون الجواب في المعنى عاما نحو ان يسال عن رجل افطر فيدع الاستكشاف عما به افطر ويقول عليه الكفارة فكان
قال من افطر فعليه الكفارة والقسم الثالث ان يكون السؤال خاصا والجواب مثله فيحمل محل الفعل فكلامه يدل على ان ترك
الاستكشاف بمنزلة العموم متن

الغالب الراجح والا فالظاهر من حال مجيب عالم بان شيئا يقع على وجوه مختلفة يمكن الحكم
باختلافها ومع ذلك يجيب بحكم واحد من غير استفصال بان حكم جميع الوجوه عنده واحد
اللهم الا ان يقتضي المقام الابهام والاجمال اذ ح يمكن ان يكون الجواب حكما لبعض الوجوه
وانما اخر البيان لمصلحة راها فالحكم ينصرف الى البعض المعين في الواقع لاختصاصه به فلا
يلزم الترجيح بلا مرجح نعم يلزم ليس لنا الحكم بهذا الانصراف لعدم علمنا لا يقال ان الظاهر
العموم فان ارادة الخصوص وعدم البيان ينافي ما تقرر من ان الحكيم لا يطلق ما يريد خلاف
ظاهره من غير قرينة وبيان لانا نقول ان اردت لزوم البيان عليه قبل وقت العمل فنحن نقول
به اذ ربما بينه وان لم يصل الينا وان اردت لزومه عليه حين الخطاب فهو ممنوع ثم اذا تقرر هذا
فيكفينا الحكم بهذا الظاهر عدم علمنا باقتضاء المقام الابهام ولا يجب ان نعلم عدم اقتضاء الا
اذ نحن مكلفون بما هو ظاهر عندنا فنحكم بالعموم فظهر ان افادة ترك الاستفصال العموم
في هذه الصورة ينبغي ان يقيد بعدم ظهور اقتضاء المقام الاجمال **قوله** ره فالظاهر
العموم الخ هذا الكلام لا ربط له بدليله لان هذا الدليل لا يقتضي كون العموم ظاهرا اي مقتضاه
هو انا لما كنا مكلفين بالعمل فلا يجوز لنا الغاء دليل الحكم ولا علم لنا بترجيح بعض الوجوه
واختصاصه في الواقع بالحكم فلو صرفناه الى البعض لزم الترجيح من غير مرجح فالواجب علينا الحمل
على العموم اذ لقائل ان يقول ان كان العموم ظاهرا فالحمل عليه لازم والا فنتوقف في الفتوى
ونحتاط في العمل فان كان المراد بالالغاء ما يشمل التوقف فعدم جوازه مم والا فالاحتياط هو
شق رابع لما ذكره **قوله** ره فيحمل محل الفعل ذكره في الذريعة حال فعله في عدم افادته
للعموم فاشار بهذا القول الى ان القسم الثالث مثله قال ره وفعله لا يخلو من وجهين اما ان يكون
الوجه الذي وقع عليه غير معلوم نحو ان ياخذه من يد رجل ملكا من غير ان يعلم جهة اخذه

الا ان مثاله في تنقيح المناط والظاهر انه لا خلاف في العموم ح كما سيجيء في بحث الادلة العقلية ان شاء الله تعالى متن

بعينها فيكون ذلك مجملا وان يعلم الوجه مثل ان يقضي بالشاهد واليمين وهذا حكم في عين لا
يجب تعينها ولا تخطيها ولولا ان الدليل قد دل على تساوي كل المدعين والمدعى عليهم في هذا
الحكم لما عدينا هذا الحكم الى غير موضعه وكذلك لا يجوز ان يحتج فيمن افطر في شهر رمضان
فامره بالكفارة باي وجه كان فطره فعليه الكفارة بما روي ان رجلا افطر في شهر رمضان
فامره بالكفارة لان ذلك قضية في عين لا يجب عمومها **اقول** هذه وامثالها هي التي
يعبر عنها الفقهاء بقولهم هذه قضية في واقعة قال الشهيد قدس سره في القواعد والفرق
بين ترك الاستفصال وقضايا الاحوال ان الاول ما كان لفظ وحكم من النبي ص بعد سؤال
عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة فيرسل الحكم من غير استفصال عن كيفية القضية
كيف وقعت فان جوابه يكون شاملا لتلك الوجوه اذ لو كان مختصا ببعضها والحكم يختلف
لبينه النبي ص واما قضايا الاعيان فهي الوقايع التي حكاها الصحابي ليس فيها مجرد فعله
او فعل الذي يترتب عليه الحكم ويحتمل ذلك الفعل وقوعه على وجوه متعددة فلا عموم له
من جميعها فيكفي حمله على صورة منها ثم ذكره لترك الاستفصال امثلة منها جوابه ص
للمراة التي سالت عن الحج عن ابيها بعد موتها ولم يستفصل هل اوصت ام لا وذكر لقضايا
الاعيان ايضا امثلة منها حديث ابي بكر لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال النبي ص
زادك الله حرصا فلا تعد اذ يحتمل كون المشي غير كثير عادة فيحمل على ما لم يكثر فلا يبقى في الحديث
حجة على جواز المشي في الصلوة مط وانما اطنبنا بالنقل لما فيه من الفوائد التي خلت عنها
اكثر المختصرات الاصولية **قوله** ره الا ان مثاله في تنقيح المناط قال ره في البحث عن الادلة
القطعية الثاني ما يقترن بحكم على وجه يفهم منه انه علة لذلك الحكم فيلزم جريان هذا الحكم
من غير هذا المورد مما اقترنت به ويسمى هذا تنبيه الايماء قوله ص اعتق رقبة حين قال له

البحث الثالث تخصيص الحكم العام بمبين لا يخرجه عن الحجية فى الباقى سواء خص بمتصل او بمنفصل وسواء قلنا بان ذلك العام ح حقيقة كما هو الحق فى اغلب صور التخصيص بالمتصل او قلنا بانه مجاز وفاقا لمن تكلم فى هذه المسئلة من اصحابنا والجمهور العامة وعند البلخى ان خص بمتصل متن

تحقيق تنقيح المناط



الاعرابى واقعت اهلى فى شهر رمضان فانه يفهم منه ان علة وجوب العتق هى المواقعة فيجب فى كل موضع تحققت وهى حجة اذا علمت العلية وعدم مدخلية خصوص المواقعة فان هذا مدار الاستدلال فى الكتب الفقهية عليه وهذا هو مراد المحقق فى المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح المناط النطقى كما اذا قيل له صليت مع النجاسة فيقول اعد صلوتك فانه يعلم منه ان علة الاعادة هى النجاسة فى البدن او الثوب ولا مدخلية لخصوص المصلى او الصلوة قوله ره تخصيص حكم العام بمبين اقول انما قيده بالمبين لان التخصيص بالمجمل كقوله هذا العام لم يرد به كل ما يتناوله او اقتلوا المشركين الا بعضهم يخرجه عن الحجية اتفاقا وان كان بعض الحنفية ادعى الحجية اذا كان المخصص مستقلا كالعقل نحو قوله الرجال فى الدار فان العقل يحكم بعدم الشمول لكل رجل فى العام دليل ظنى اما كونه دليلا فلان جهالة المستقل لا يتعدى الى العام بل هو يد لعله مدلوله واما كونه ظنيا فلتمكن الشبهة فيه لان كل فرد يحتمل كونه خارجا كذا نقل عن بعض شراح المنهاج اقول ان القائل الرجال فى الدار ان اراد الاستغراق الحقيقى فلا شك فى كذبه وان اراد العرفى فلا يدل العقل على التخصيص اذ لا بد عند ارادة افادة مثل هذا الكلام للمخاطب ان يكون عالما بالعرف والعادة فيحكم بمقتضاهما فنقول لان كل فرد يحتمل كونه خارجا نقول ان اردت الافراد التى يشملها اللفظ عرفا فلا نم احتمال الخروج وان اردت غيرها فليست مرادة قوله ره وسواء قلنا بان ذلك العام ح حقيقة الخ اختلفوا فى العام الذى يخله التخصيص هل هو مجاز ام لا فذهب بعضهم الى انه حقيقة مط بمعنى انه مستعمل فى الباقى وهو معنى حقيقى له سواء خص بمتصل او منفصل و يظهر من بعضهم انه حقيقة مط بمعنى انه مستعمل فى معناه الحقيقى وهو العموم وسيشير المص فى المبحث الاول من المقصد الثانى الى انه هو الحق وذهب بعضهم الى انه مجاز مط وذهب ابو

الحسين

الحسين الى انه ليس بحقيقة ولا مجاز بل مجموع العام والمخصص حقيقة فى الباقى ولا شئ من جزئيه بحقيقة ولا مجاز ان خص بغير مستقل كالاستثناء والشرط والصفة والغاية ومجاز ان خص بمستقل عقل او نقل وههنا مذاهب اخر لا غرض لنا فى نقلها واحتج من قال بانه حقيقة فى الباقى مط بان اللفظ كان متناولا للباقى وهو بحاله لم يتغير وانما الحادث عدم تناول المخرج والجواب عنه هو ان تناوله للباقى لا يستلزم كونه حقيقة فيه الا اذا كان تناوله من جهة وضعه له وليس كك واما تناوله فى ضمن الكل فمع عدم استلزامه للحقيقة قد عدم بتوسط عدم ارادة الكل من اللفظ واما تناوله للباقى باعتبار استعمال اللفظ فيه و ارادته بنفسه منه فهو مستلزم للتجوز واستدل لما اختاره المص ره بان العام لا يفيد البعض والا لما افاد المخصص شيئا وكونه غير مستعمل فى شئ اصلا خلاف الاصل والظاهر مع انه يقتضى كون المجموع المركب اسما للباقى كما يقوله عبد الجبار فى الاستثناء فى مثل قولنا له عشرة الا ثلثة ان للسبعة اسمين مركب هو هذا ومفرد ورد بانه خارج عن قانون اللغة اذ ليس فى لغتهم مركب من ثلثة الفاظ ولا يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف كل ذلك علم بالاستقراء وبغير ذلك واما الفرق بين المستقل وغيره على هذا المذهب فقال بعض الاعاظم قدس سره ان الفرق بين المستقل وغيره فى هذا المعنى وان كان مما يتبادر اليه الوهم الا انه لا يمنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى قبحه دون التجاوز باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج تحكم والحاصل ان النزاع فى هذا المعنى لا يدور على الخلاف فى صيغ الواضع انه ماذا اذ فعل الواضع معلوم بالغرض وانما الكلام فى تصرف المتكلم بانه هل تصرف فى معنى اللفظ واحال العلم بهذا التصرف الى الخارج او تصرف فى الحكم واحال الامر اليه والاغراء

المذهب

بالجهل لو لزم فى مثله فمشترك ودعوى قبحه لو سلم لا يعلم اختصاصه باحد الوجهين فالصواب عدم الفرق بين الامرين فان قلت لما كان الحكم على الباقى بعد التخصيص كان ارادة الزائد لغوا مستدركا لا يتعلق به غرض فى الحكم والاسناد فلا وجه لان يراد قلنا مثله جار فى غير المستقل حرفا بحرف فانا نقول لما كان ارادة الزائد عند التخصيص بغير المستقل لا يتعلق بها غرض ولا يجدى بطائل كانت مستدركة والحل ان الفائدة لا تنحصر فى الحكم والاسناد الاما هو الغرض الاصلى بل يتعلق بالزيادات عليها اغراض فى الكلام ويتصور الكلام على حسبها بصور مختلفة هى محط البلاغة ومناطها وبه يتعلق حسن افانين الكلام وارتباطها على ما تقرر فى فن البيان فى الفرق بين المعنى الاول والثانى واستدل من قال بانه مجاز مط بانه لو كان حقيقة فى الباقى كما فى الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة فى معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الغرض وقع فى مثله اذ الكلام فى الفاظ العموم الذى ثبت اختصاصها به فى اصل الوضع وهذا يتم بعد ابطال قول ابى الحسين لانه لا يقول بكونه حقيقة ولا مجازا فلا يلزم الاشتراك اذ ليس المجموع من العام والمخصص من صيغ العموم حتى يلزم من كونه حقيقة فى الباقى الاشتراك الذى فرض انتفاؤه وكذا يتم بعد ابطال القول المختار للمص لانه يقول بارادة العموم من لفظ العام وان ارادة الباقى طرأ بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد الى الباقى وقع بعد اخراج البعض عن العام ومن اين يتيسر لهذا القائل ابطاله واستدل ابو الحسين على انه حقيقة ان خص بغير المستقل بان القائل اذا قال اضرب بنى تميم الطوال او ان كانوا طوالا او الا من دخل الدار اعنى البعض بمجموع الامرين فيكون مجموعهما حقيقة فيه ولم يعن بالعام وحده

الاستغراق

والبصرى ان ابنا لفظ العموم عنه قبل التخصيص لا مثل السارق والسارقة المنبئ عن النصاب والحرز وعبد الجبار ان كان مبينا قبل التخصيص لا مثل اقيموا الصلوة المفتقر الى البيان قبل اخراج مثل الحائض وقيل بحجيته فى اقل الجمع وقال ابو ثور ليس بحجة مط لنا وجوه الاول تبادر الحكم كل الباقى من العام المخصص وظهوره فيه كظهوره فى الكل قبل التخصيص فان المدار فى المحاورات على ايراد العمومات المخصصة من دون نصب قرينة اخرى غير التخصيص ولا يتوقف المخاطب فى الحكم بالدوام حينئذ ولا يحكم باجمال كلام المتكلم بل لا يخطر بباله غير ارادة كل الباقى والمنكر مكابر متن

الاستغراق والا كان له استعماله نقضا ولا البعض والا لم يبق شئ يراد بالمخصص فلم يكن العام وحده حقيقة ولا مجازا وعلى انه ليس حقيقة ان خص بمستقل من نقل او عقل بان اللفظ وضع لغة فى الاستغراق فاستعماله فى البعض استعمال فى جزء المسمى بقرينة مخصصة وهو عين المجاز ويرد على الاول ان النقض انما يلزم على تقدير الحكم على العام وهو غير مسلم بل ظاهر انه اريد منه العموم وبعد الاخراج اسند اليه الحكم ويظهر منه الجواب عن الثانى وقد عرفت ان الفرق بين المستقل وغيره لا وجه له وقول المص فى اغلب صور التخصيص بالمتصل ايضا مشعر بالفرق وباختصاصه بالاغلب ولم يظهر لى الداعى له على هذا مع انه ره سيصرح بعدم الفرق وبعدم الاختصاص فيما بعد قوله ره والبصرى ان ابنا لفظ العموم عنه كما فى قوله عز وجل اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن الحربى بمعنى انتقال الذهن قبل التخصيص اليه والى الذمى المخرج لانهما قسمان اوليان مشهوران للمشركين والذهن ينتقل من لفظ المشركين العام اليهما بالتفصيل احيانا بخلاف السارق فان الذهن لا ينتقل الى خصوصية الحرز وكون المال ربع دينار فاذا بطل العمل به فى صورة انتفائهما لم يعمل بها فى صورة وجودهما قوله ره وعبد الجبار الخ قال عبد الجبار اذا كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة والا فلا مثاله قوله تعالى اقتلوا المشركين فانه بين فى مراده قبل اخراج الذمى بخلاف اقيموا الصلوة فانه مفتقر الى البيان قبل اخراج الحائض ولذلك بينه رسول الله ص بفعله فقال صلوا كما رايتمونى اصلى قوله ره الاول تبادر كل الباقى الخ اقول العام اما ان يذكر مع المخصص المتصل ابتداء كقوله كل ماء لا ينجس بالملاقاة الا القليل واما ان يذكر اولا مط ثم يذكر مع المخصص كما اذا قال قبل هذا القول كل ماء لا ينجس وعلى التقديرين يدل على حكم الباقى ظاهرا اذ التخصيص غالب على العموم لان ما ليس بعلم لا يخصص والتخصيص لا يبدل

على انه بعد من نفي الحكم عن المخصص فيبقى الباقي على ما هو عليه على القول المختار واما على
القول بان العام حقيقة في الباقي فلتبادره وضعفه ظاهر لمنع التبادر من نفس اللفظ
واما على القول بالتجاوز فلتبادره مع القرينة وهذا ايضا ضعيف لان القدر المسلم تبادر
الاسناد الى الباقي واما تبادر نفس الباقي من نفس اللفظ مع القرينة فلا وايضا الفرق بين
الصورتين تأكد الصورة الثانية لانه في قوة قولنا كل ماء لا ينجس بالملاقاة الا القليل
واما المنفصل فله صور الاولى ان يذكر حكم العام ثم بعد زمان يحكم على بعض الافراد
بخلاف حكمه ثم قد يقتصر عليه وقد يحكم على بعض اخر بعد زمان على الخلاف ايضا وهكذا
فربما يخصص العام الى الواحد مثلا ان جاز والثانية ان يسئل عن حكم فرد خاص بعد حكمه
بالعموم في المجلس او بعد زمان فيجيب بخلاف حكم العام والثالثة ان يسئل بفعل فرد
بعد النهي عن العام او يترك بعد الامر به فيقول لا باس ففي الصورتين الاولين تعلق الحكم
بالباقي ظاهر ايضا لما تقدم والاولى عندي على مذاق اكثر الاصوليين التمسك بوجه اخر
على القول بالتجوز وان كان هو ايضا ضعيفا على مذاق الاكثرين وسيشير المصنف الى ذلك
الوجه عند جوابه عن حجة الخصم وهو انا نعلم ظهور لفظ العام في العموم لانه معناه الحقيقي
فشموله للباقي ظاهر اولا كما لا يخفى وبعد ذكر المخصص يعلم ان مراده من العام حين الحكم
الاول كان خلاف ظاهره فشمول العام للباقي كان اولا حين استماع اللفظ الموضوع للعموم
ظاهرا عندنا لانه داخل تحت المعنى الحقيقي الظاهر واما الان فنحكم عليه بتوسط انه اقرب
المجازات وقصد اولا لا بتوسط ان المتبادر من نفس اللفظ الباقي لا سيما في المخصص
المنفصل لان المفروض عدم تكلمه باللفظ الاخر مقيدا بمخصص بل نرجع الفهم حين سمعنا
المخصص الى العام المذكور اولا ونعلم ان ظاهره غير مراد فنحكم بالباقي لظهور التجوز فيه بالنسبة

للاكثر

الى ما يليه وانت تعلم ان الحكم والفتوى بمجرد مثل هذا الظن الحاصل من اولوية معنى لنكتة بيانية
مشكل وقد اشرت في فواتح هذه الحاشية حين التكلم على مثل قولهم ان المجاز خير من الاشتراك
بما استحسنوه بارائهم وعقولهم الى ضعف التمسك فراجع لعله ينفعك في المقام ثم نقول اذا
سمعنا مرة ثانية ثم كرة اخرى انه خصص هذا العام بمخصص ثم بمخصص فقد يضعف عندنا
ظهور التجوز ويشتد الضعف الى ان يخصص الى الواحد فالحكم بالتبادر يصير اخفى وبالجملة
لا ادري ظهورا باعتبار التبادر نعم الباقي ظاهر باعتبار الاقرب كما قلناه واما الصورة الاخيرة
فكما يحتمل ان يكون الفرد الخاص المسؤول عنه غير مراد من العام او من الحكم يحتمل ان يكون
الامر والنهي مستعملين في غير ما وضعا له وتريها الفقهاء ايضا يرجحون الاحتمال الثاني
على الاول مثلا اذا قال ع اعط كل فقير درهما ثم ان السائل سال وقال اني ما اعطيت فلانا
فيقول لا باس به فكما يحتمل ان يكون الفلان غير مراد من اللفظ ويكون الامر للوجوب يحتمل
ان يكون الامر للندب ولهذا نفي الباس وقس عليه النهي ولعلهم ره حكموا بالتخصيص في
كل موضع دل الدليل على ان الامر للوجوب والنهي للحرمة لو كان الظاهر عندهم التخصيص
في كل موضع حكم النبي ع او الامام فيه بامر او نهي ثم نهي عن بعض الافراد المندرج تحت المامور به
او امر ببعض افراد المنهي عنه كقوله ع اقتلوا المشركين ثم نهيه عن قتل الذمي واما ما سكت عنه
الى وقت سؤال السائل كما تقدم فالظاهر التجوز في الامر والنهي ويمكن ان يكون الحكم بالتجوز
في كلام الائمة ع من جهة ان الامر والنهي ليسا في كلامهم للوجوب والحرمة بل المعنى الاعم منهما
والعموم معنى حقيقي للالفاظ الدالة عليه فحمل النهي على الاستحباب والنهي على الكراهة عند
قرينة وان كانت محتملة لافادة التخصيص كما انها محتملة لخصوص الاستحباب او الكراهة مع القول
بالتحريم لا يوجب خلاف الظاهر اصلا بخلاف تخصيص العام فلا بد من التامل حتى يتضح الفرق

الثاني انه اذا قال اكرم بني تميم واما فلانا فلا تكرمه فترك اكرام غير المخرج عد عاصيا ولو لا الظهور لما عصا به الثالث استدلال
العلماء قديما وحديثا بالعامات المخصوصة من غير نكير وقد وقع في كلام اصل البيت ع فلنطلب احتج الخصم بوجهين الاول
ان متعلق الحكم ليس هو المعنى الحقيقي للعام لانه المفروض والمجازات كثيرة وكل منها محتمل وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه الا بقرينة
وبدونها يبقى مجملا والجواب منع احتمال كل من المجازات بل المتبادر ما الظاهر والاقرب الى الحقيقة هو كل الباقي كما ذكرنا الثاني
انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة وجوابه منع عدم ظهوره بل هو ظاهر في الباقي بعد ملاحظة
المخصص والمذاهب المذكورة كلها اعتقادات فاسدة مبتنية على خيالات واهية يضل شبههم بادنى تامل بعد ملاحظة ما مر ه
البحث الرابع الحق ان الخطابات الواردة بصيغة النداء وكلمة الخطاب كالكاف والتاء وغير ذلك مما خلقه الله تعالى في الملك ونحوه
وامره بانزاله الى السماء الدنيا ومنه
او في ليلة القدر ومنها الى النبي ع
في مدة مديدة بالتدريج ليبلغ هو
واوصياؤه من عترته صلوات الله
عليهم اجمعين الى امته الى يوم القيمة
ليست مختصة بالموجودين في زمن
الوحي بحيث يكون كل خطاب منها
مختصا بمن يستجمع لشرائط التكليف
في حين نزوله ولا يكون شاملا لمن
تأخر كالخطابات المكية لمن تولد حين
توطن النبي ع بالمدينة ولا مختصة
بحاضري مجلس النبي ع حين قرائتها
خلافا للاكثر ممن صنف في الاصول
من الشيعة والنواصب حيث جعلوها
مختصة بالموجودين في زمن الخطاب
او بحاضري مجلس الوحي وجعلوا
ثبوت حكمها لمن بعدهم بدليل اخر
كالاجماع او نص او قياس متن

حتى لا انقضاء **قوله** ره عد عاصيا الخ اما في التخصيص بالمتصل فهو ظاهر واما في المنفصل فنحن
نقول به لكن لا لاجل التبادر ولان العموم لما كان ظاهرا ولا كان كل فرد منه مرادا منه على
الظاهر وبعد التخصيص ظهر ان المولى نوى الاخراج واسند الى الباقي ولكنه لم يظهر ما نوى
قبل ذكر المخصص لمصلحة ثم اظهره فيكون الباقي على ما كان عليه غاية الامر ان نشك في
الاسناد الى كل الباقي لاحتمال ان يكون نوى الاسناد الى غيره ولم يظهره وسيظهر المراد
عند الحاجة ولكن لا اعتبار لمثل هذا الاحتمال عند الظهور فلما عمل العبد بالشك ونقض
الظاهر عد عاصيا اذ لا يسمع منه الاعتذار بالشك كما هو ظاهر فظهر انا وان لم نقل
بمقتضاه وهو لزوم العمل بما دل عليه الحكم المتعلق بالعام وان خص بمتصل او بمنفصل بل
بمنفصلات ومرادات متعددة **قوله** ره الثالث استدلال العلماء الخ فيه ايضا انه يمكن ان يكون
استدلال العلماء لاجل ما قلنا لا للتبادر **قوله** ره وما لا يكون ظاهرا الخ **اقول** ان اراد
بالتخصيص خروج العام عن ان يكون ظاهرا في العموم فمسلم وان اراد ان الحكم المتعلق بكل
فرد من العام على الظاهر قبل التخصيص خرج عن كونه ظاهرا في هذا التعلق فمسلم ولكنه
ظهر بالمخصص تعلقه بالباقي المراد من لفظ العام لعمومه فيستصحب قال العضدي ولنا
ايضا يعني من ادلة الحجية انه كان متناولا للباقي فالاصل بقاؤه على ما كان عليه انتهى
فان قلت ان شمول حكم العام للباقي قبل التخصيص كان بتوسط دلالته على معناه الذي
هو تعلقه بجميع الافراد وقد دل القاطع او الظاهر وهو التخصيص على انه ما كان مرادا فنقض
الظاهر انما كان بمثله او القاطع لا بالشك قلت العام ليس شموله لكل فرد فرد منه بتوسط
ضم الفرد الاخر معه وان كان حين الانضمام ايضا شمولا للحكم وعند التخصيص اخرج المخصص
وبطل شمول العام له وظهر خلافه ولم يشمل شموله لما بقي ولا ريب ان هناك حكما على العام

فيتعلق

لنا ما سمعت الظواهر من غير معارض الا الشبهة الواهية للخصم وهي امور الاول احتجاج العلماء قديما وحديثا حتى الائمة ع
بتلك الخطابات من غير ذكر اجماع او نص وقياس على الاشتراك مع ان الخصم معترف بعدم ظهور مستند الشركة ولذا اختلفوا
فقيل مستنده الاجماع وقيل بل القياس ولو لم يعم تلك لم يتجه ذلك الا بعد ايراد ما هو العمدة من الاجماع او القياس ودعوى
ظهور المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوم مما يحكم البديهة بفساده وكيف يخفى هذا الخفاء ما كان ظاهرا هذا الظهور وكيف
يجوز على الله تعالى اخفاء مستند كل تكاليف من وجد بعد النبي ع تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثاني ورود الروايات في كثير
من تلك الخطابات بانها نزلت في جماعة نشاؤا بعد زمان النبي ع الثالث ورودها في كثير منها بانها نزلت في الائمة ع
وان الخطاب اليهم الرابع ورود الامر بقول لبيك ربنا عند قراءة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا وقول لا بشيء من الائك
رب اكذب عند قراءة قوله فباي
الاء ربكما تكذبان وغير ذلك مما
هو مذكور في محله الخامس الظواهر
وهي كثيرة منها قوله تعالى لينذركم به
ومن بلغ ومنها قوله ع في خبر الغدير
فليبلغ الشاهد الغائب ومنها ما
رواه ابن بابويه في العيون بسنده
عن الرضا عن ابيه ع ان رجلا سال
ابا عبد الله ع ما بال القران لا يزداد
على النشر والدرس الا غضاضة
فقال لان الله تبارك وتعالى لم يجعله
لزمان دون زمان ولناس دون
ناس فهو في كل زمان جديد وعند
كل قوم غض الى يوم القيمة متن

فيتعلق بما بقي منه ويؤيد هذا التعلق انه لو كان هناك فرد اخر مخرج لضمه المتكلم الى
هذا المخرج ولا يكتفي به فتخصيصه بالاخراج والسكوت عليه يشهد بان غرضه تعلق
باخراج هذا البعض لا غير واحتمال ان يكون للمتكلم غرض اخر في تخصيص هذا المخرج بالذكر
وان كان بعض اخر ايضا مخرجا ولم يذكره وان كان قائما لكنه مرجوح بالنسبة الى ما هو
الظاهر ولهذا يتبادر الى اذهاننا الحكم العام عند سماع اللفظ وسكوت المتكلم وان سمعنا
مرارا كثيرة انه ما من عام الا وقد خص فتامل **قوله** ره والحق ان الخطابات الواردة بصيغة
النداء وكلمة الخطاب الخ هنا مقامان الاول ان هذه الكلمات التي يخاطب بها الموجود الحاضر
هل هي موضوعة لان يخاطب هو به لا غير ام وضعت لما يعم خطابه وخطاب المعدوم سواء كان
معدوما مطلقا او معدوما عن مجلس التخاطب وسبب الاختصاص هل هو امتناع خطاب
من ليس حاضرا لكون الخطاب نسبة تقتضي تحقق المنتسبين او لقبحه من الحكيم ام لا بل السبب عدم
تعلق ارادة الواضع بوضعها للامر العام واما الوضع للمعدوم من حيث الانفراد فلم
يذهب اليه وهم المصنف ره هو ان هذه الكلمات هل استعملت في الامر العام ام لا
فنقول اما المقام الاول فلا يهمنا البحث عنه بعد فرض عدم الامتناع مطلقا لا من الحكيم
ولا بالنسبة الى غيره لان بعد ثبوت الاستعمال او نفيه يحصل غرض الاصحاب اذ بعد
عدم الاستعمال لا يتفرع عليه عدم مشاركة المعدوم للموجود ويطلب دليلا اخر لثبوت الحكم
على المعدوم واما المثبت فيقول بعد ثبوت الاستعمال لا نزاع في كون من كان معدوما حين
الخطاب مشاركا في الحكم مع الحاضرين فاذا ثبت جواز الاستعمال تكفي القرينة التجوز على تقدير
تسليمه المشاركة وكون الرسول ع مبعوثا الى الكافة مامورا بتبليغ الاحكام الى الموجود و
المعدوم وعدم ضم ما يدل على المشاركة في الخطابات الشفاهية فجل الكتاب والسنة على

بالنسبة الى م

ومنها ما رواه الكليني بسنده عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله انما انت منذر ولكل قوم هاد الى ان قال يا ابا محمد لو كانت اذا نزلت اية على رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت الاية مات الكتاب ولكنه حي يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى ومنها ما رواه في الصحيح عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص الشاهد من امتي والغائب منهم ومن في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة ان يصل الرحم الحديث وغير ذلك من الروايات احتج الخصم بانا نعلم بديهة انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه بل للصبي والمجنون والجواب اولا تسليم ذلك في المعدومين فقط لا المخلوط من الموجودين والمعدومين ولهذا قبح خطاب الغائبين فقط بمثل يا ايها الناس دون المركب من الغائبين والحاضرين كما في اكثر خطابات الرؤساء والحكام وغيرهم و ثانيا تسليم ذلك فيما اذا تكلم المخاطب مشافهة لا فيما اذا انزل الخطابات بصورة المشافهة وامر جماعة واحدا بعد واحد بتبليغ ذلك الى مكلفي زمانهم ويكون ذلك محفوظا في الكتب يرجع اليه من يريد ولهذا يجوز الوصية بالاوامر والنواهي مكتوبة في طومار الى من انتسب الى الموصي بعده من بطون وقد وقع ذلك في وصية امير المؤمنين ع وغيره من غير شائبة قبح اصلا او في الصبي والمجنون ايضا نقول يجوز خطابهم في جماعة يخاطب يفهمونه حينئذ استجماعهم لشرائط الخطاب اذا علم المخاطب انهم يصيرون بهذه المنزلة ويعلم بقاء خطابه متن

وعلى تقدير الوضع يكون الدست اتم اللهم الا ان يجعل البحث في المقام الاول وسيلة الى جواز الاستعمال وعدمه بقي شيء وهو فائدة وضع المسئلة على تقدير تحقق الاجماع وسيشير المص الى عدمها اذا عرفت هذا فاعلم ان التتبع والوجدان شاهدا على ان من بريد ان يلحق حكما الحاضر بالغائب والموجود بالمعدوم يجعل الموجود الحاضر مخاطبا ومعها الا ان يخاطب بتوسط من يصح ان يتصف حين الوجود بالعنوان الذي خوطب به وان لم يكن حال النداء موجودا مثلا نقول اذا اردنا ان نخاطب امة النبي ص بان زادنا مباح لمن تداكل ودارنا مباحا لمن قد نزل فنقول للحاضرين يا ايها المسلمون زادنا كذا ودارنا كذا فنجعل عنوان المسلم الملاحظة جميع افراده ممن يمكن ان يتصف به او يكون متصفا به في احد الازمنة الثلثة على اختلاف رأي ابي علي والفارابي فننادي الحاضر في الخارج والحاضر في الذهن الملحوظ بتوسط العنوان ويصح الاول نداء الثاني بل قد ننادي جميع من لاحظناه في ضمن العنوان وان لم يكن واحد منهم حاضرا او موجودا كما يفعله المصنفون وسيشير اليه المص قال بعض الفضلاء على ما نقل عنه ان جوازات وزيد تفعلان كذا بتا الخطاب لا يشتبه على احد قال التفتازاني في شرح الشرح واعلم ان القول بعموم النص لمن بعد الموجودين وان نسب الى الحنابلة فليس ببعيد حتى قال الشارح العلامة ذكر في بعض الكتب المشهورة ان الحق وهو معلوم بالضرورة من دين محمد ص وهو قريب وما ذكره المحقق يعني العضدي من ان انكاره يعني انكار عدم توجه الخطاب الى المعدومين مكابرة حتى فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة واما اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين او الناس عليهم على طريق التغليب فلا ومثله فصيح شائع في الكلام يعرفه علماء البيان انتهى وقد قيل في توجيه كلام العضدي ان جواز اطلاق يا ايها الناس للمعدومين فقط او مع الموجودين مكابرة

ولا شك ولا شبهة في جواز ان يكتب الانسان كتابا فيه خطابات واوامر ونواهي ويدفعه الى انسان ويقول له ان هذه الخطابات والاوامر والنواهي لكل من اطلع على كتابي وينبغي لك ان تبلغها الى الناس ثم من بعدك ولدك ثم ولد ولدك وهكذا ولا يتوقف العقل في ان المخاطب هو كل من اطلع عليها موجودا كان وقت تصنيف الكتاب او معدوما بل نقول لا فرق بين خطاب الغائب والمعدوم مع ان خطابات الكتب والمراسيل كلها من قبيل خطاب الغائب كما لا يخفى ونحن نقول ان خطابات القران من هذا القبيل ايضا ويؤيده حديث الصحف الاثني عشر المنزلة على النبي ص والائمة الاثني عشر اذ في كل منها اوامر ونواهي لامام من الائمة وايضا خطابات المصنفين مثل قولهم اعلم وتامل وتدبر ونحو ذلك من هذا القبيل واعلم ان الغرض من هذه المسئلة وذكرها بيان الحق فيها والا فالحق انه لا يترتب عليها اثر اذ الظاهر تحقق الاجماع على مساواة كل الامة في التكاليف وورد بها النصوص وقد قال الصادق ع في رواية ابي عمرو الزبيدي في الجهاد الا ان حكم الله في الاولين والاخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث تكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة يسئل الاخرون عن اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون ويحاسبون كما يحاسبون به الحديث متن

اذا كان على سبيل الحقيقة لا مط اقول قد عرفت ان بعد تسليم جواز الاستعمال لا ثمرة للاصولي في اثبات الحقيقة فتدبر ثم اعلم ان صاحب المعالم ره قال فيه ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا ويظهر من هذا العنوان ان كون الوضع لخطاب الحاضر مسلم وانما الكلام في استعمال هذه الكلمات فيمن تاخر وان عدم الاستعمال اجماعي لنا وقال المولى الفاضل المدقق لا يخفى ان خطاب الجمع المشتملين على الموجود والمعدوم والحاضر والغائب غير بعيد نعم خطاب المعدوم الصرف بدون توجه الى موجود بعيد قال ولعل ما ذكره المص من مذهب بعض الاصحاب او من صنف في الاصول شيئا ولا يتحقق بذلك اجماع يصلح للحجية انظر الى منع هذا الفاضل ولا تغتر بدعوى الاجماع لا سيما في المسائل الاصولية وسيشير المص الى المنع ايضا في هذه الرسالة ونعم ما فعل هذا انا نقول ان تلك الخطابات مختصة بالمكلفين الحاضرين ولكن قام الكتاب والمبلغون واحد بعد واحد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكان الكتابة نداء مستمرا من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف ويدل عليه اخر كلام المص والسر فيه ان المكتوب اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنى فمن حيث هو قارئ متكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب مستمع مخاطب قوله ره وكيف يخفى الخ يمكن ان يقول الخصم ان هذا مجرد استبعاد ومثل هذا واقع عندكم لان بعض الغدير كان اظهر من هذا المستند مع انه قد خفي حتى اقسم الرازي باليمين المغلظة انه ما افاد لنا النص ظنا فضلا عن اليقين الذي يفيده الخبر المتواتر فان قلت ان دواعي اخفاء النص كثيرة وليس لاخفاء مستند المشركة داع اقول لعل المستند كان ظهوره من فروع ظهور الامامة فخفي بخفائها وهذا وان كان

المقصد الثاني في الخصوص وفيه مباحث الاول الحق جواز تخصيص العام الى اي مرتبة كانت ما لم يستلزم استهجانا في الكلام حتى الى الواحد بعد نصب القرينة على مرتبة التخصيص فلا يجوز طرح نص شرعي كان العام الواقع فيه مخصصا الى الواحد بعد تحقق المخصص المخصوص المانع من ارادة الاكثر من الواحد بلا معارض اصلا الا ان الظاهر عدم وقوع تخصيص العام الى الواحد في الشرعيات والمفرد المحلى باللام المستعمل في الواحد الظاهر ان لامه للعهد او استعماله للتعظيم وهو كثير في الحقيقة كما حقق لنا اصالة الجواز من غير مانع وتحقق العلاقة بين المعنى الحقيقي العام وهو الافراد بالاسر وبين الواحد والاثنين والثلثة من تلك الافراد وهي الجزئية احتج من ذهب الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وقد اخذ دينارا الى ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر او كل من جاءك فاكرمه وفسر بواحد او ثلثة متن

بعيد الكنه مما يمكن ان يقال في مقام الاعتراض قوله ره الثاني وردت الروايات الخ لعل هذا النزول كان من جملة بطون القران وكلامنا في ظاهره وهكذا نقول في الثالث قوله منها قوله لينذركم لعل الخصم يقول ان المراد بمن بلغ من كان موجودا في زمن الوحي مجمعا لشرائط التكليف سلمنا عمومه بحيث يشمل المعدومين ولكن لا ندعي عدم جواز الحكم على الغائب كمن بلغ ونظائره بل نقول لو كان مثل كلمة الخطاب في قوله تعالى لينذركم شاملا للموجود والمعدوم لكان قوله تعالى ومن بلغ تاكيدا والتاسيس خير منه ومثله نقول في قوله ليبلغ الشاهد الغائب وقوله اوصي الخ واما قوله يجري فظاهر الجري يشهد بمشاركة الغائب مع الحاضر في الحكم لان الغائب مخاطب كالحاضر قوله ره واستعماله للتعظيم الخ يتصور هذا على وجهين الاول ان يكون لام المفرد للاستغراق وهو الذي كلامنا فيه فيقال مثلا رايت الانسان اي كل فرد منه وقد راى زيدا لا غير ويجوز هذا الاستعمال قصدا للتعظيم فكانه لما راى جميع ما يترتب على هذه الحقيقة في ضمن افرادها الغير المحصورة من الاثار مترتبا على زيد ادعى انه جميع افراد هذه الحقيقة والثاني ان تكون للاشارة الى الحقيقة معرضا الى انحصارها في الفرد الخاص الذي يخبر عن حاله لكون الاثار ظاهرة منه والصفات متحققة فيه دون غيره وهذا ليس مما نحن فيه قوله وهي الجزئية الخ لا يخفى ان نسبة الواحد الى كل واحد وهو العام الاصولي ليست نسبة الجزء الى كله ولا الجزئي الى الكلي نعم نسبة الواحد الى العشرة وهو المنزل منزلة العام نسبة الجزئية ولكن في تحقق العلاقة المصححة لاطلاق العشرة على الواحد نظر وتامل لان الذي وقفت عليه هو اطلاق اسم الكل على جزء يكون المقصود الاصلي من وجوده كونه جزء الكل كالانامل والاصابع مع عروض هيئة اجتماعية وحدانية واما الاجزاء المنفصل بعضها من بعض مع كون الجزء مستقلا في الوجود

والجواب ولا امنع القبح الذي ادعاه مع نصب القرينة نعم يقبح ذلك بدون نصب القرينة كما يصح قول القائل له عشرة الا تسعة واكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا من غير نقل خلاف من احد مع انه لا يصح ان يقول له عشرة واكرم الناس وفسر العشرة بواحد والناس بزيد مثلا وثانيا بانا لا ندعي صحة استعمال العام في واحد مخصوص من افراده او في اثنين او في ثلثة او نحو ذلك بل المراد بالتخصيص الى الواحد والاثنين ونحو ذلك ان يكون العام مستعملا في المعنى الكلي ولكن يكون الحكم المتعلق بالعام متعلقا بواحد من افراده او اثنين او نحو ذلك بسبب المخصص والفرق ظاهر بين استعمال العام في الواحد المخصوص وبين تعلق الحكم بالواحد المخصوص من افراده فنقول لو قال اكلت كل رمانة في البستان الا الحامض ويكون الحلو واحدا فهو صحيح بخلاف ما لو فسر قوله كل رمانة بواحدة حلوة وكذا يصح لو قال اخذت كل ما في الصندوق من الذهب الا الدمشقيات ويكون غير الدمشقي دينارا واحدا وكذا الحال في باقي المخصصات من الشرط والصفة وغيرها متن

في الاغلب ومقصود الذات فلا اللهم الا ان يكون الغرض امكان هذا الاطلاق عقلا مع قطع النظر عن صحته لغة فح يمكن القول به وليس عدم الاطلاع على نوع علاقة في الكلام الفصيح مانعا عقليا فان قلت اتفاق الفقهاء على ان من قال له عشرة الا تسعة يلزمه واحد يدل على ارادة الواحد من العشرة مجازا وما ذلك الا لتحقق العلاقة اذ من الممتنع اتفاقهم على صحة ما لا يجوز لغة قلت هذا الاتفاق لا يستلزم صحة هذا الاطلاق لان منهم من يرى ان المراد بالعشرة معناها الحقيقي وان الاسناد وقع بعد الاخراج والاقرار انما يحكم به بعد الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج فيكون الاقرار بالباقي بعد الاخراج وهو الواحد لا انه اريد من العشرة الواحد قوله ره والجواب ولا امنع القبح اقول ان من يدعي قبح مثل هذا الاستعمال ان اراد انه مما يذمه العقلاء فلا وجه لمنع القبح بهذا المعنى نعم لا يلزم منه عدم الصحة لغة لان منشا ذم العقلاء يمكن ان يكون بعد مثل هذا الاستعمال عن الطبع السليم الا ترى انهم يذمون مثل تكاكاتم مع صحة الفعل لغة وان اراد ان العقلاء من اهل اللسان يخطئون هذا القائل ويعيبونه في قوله وهذا دليل على عدم صحته عندهم فح يتجه المنع اي منع التخطئة والعيب في نفس القول لعدم صحته وان اراد ان مثل هذا الاستعمال لا يقع في كلام الله تعالى ورسوله وخلفائه ع الا لنكتة تخرجه عن القبح الى الاستحسان فاذا نسب اليهم مثل هذا القول مع فرض عدم النكتة في الواقع نحكم بعدم صدوره عنهم ومع فرض عدم الاطلاع عليها ما لم يحصل لنا ظن بصدوره عن مثلهم لا اشتماله على ما ينافي شانهم لا يجوز لنا الحكم بمقتضاه فتصير هذه المسئلة من فروع عدم صدور القبيح عنهم وليست من مسائل اللغة في شيء وانما البحث بحسب اللغة فالظاهر الاستدلال بموارد الاستعمال قوله ره مع انه لا يصح الخ لا يخفى ان اهل اللغة ان فرض تخطئتهم لهذا

ثم لايخفى ما فى مذهب من منع من التخصيص الى الواحد فان ثمرة هذه المسئلة انما تظهر اذا ورد نص عام له مخصص يخصصه الى الواحد ويكون مستجمعا للشرائط جواز العمل وح فكيف يجوز المانع طرح هذا النص بحيث لايوجب مخصصه تخصيصه الى الواحد لاجل ما ذكره من الاعتبارات الواهية ولو كان هذا النص بحيث لايوجب مخصصه تخصيصه الى الواحد بل يحتمل الاكثر فظاهر عدم جواز القول بانه مخصص الى الواحد لان التخصيص خلاف الاصل فلا يجوز الا بقدر الضرورة ثم لايخفى عليك مما ان الاستدلال على المطلوب متن

التفسير فلبس لعدم نصب القرينة على التجوز بل ينكرون ويستقبحون مثل هذا الاستعمال فلو فرضنا التفسير قرينة للمراد لكان الانكار والتقبيح بحالهما واما الاتفاق الذى نقله فقد عرفت انه لايدل على صحة هذا الاطلاق **قوله** ره ثم لايخفى ما فى مذهب من منع الخ من منع لايقول بان ما استدل به هو من الاعتبارات الواهية اذ كل حزب بما لديهم فرحون فهو يعد دليله برهانا كافيا فعلى هذا كيف يكون خبر الواحد المشتمل على الغلط مما يمكن نسبته الى النبى ص والامام ع فكيف يكون مستجمعا للشرائط جواز العمل مع ان من العلماء المانعين من يقول بان العام المخصص مستعمل فى معناه لا فى الباقى واحدا كان او كثيرا كما يعترف له المص فلا يسوغ له نفى الثمرة وتضعيف دليل المانع على الاطلاق فتدبر **قوله** ره ثم لايخفى عليك الخ لايخفى عليك ما فى سياق ما ذكره المص من التشويش والاضطراب فانه بنى اول الكلام على ان المراد بالعام الواحد ثم رجع عنه وبناه على ان العام مستعمل فى معناه الحقيقى لا فى الواحد حيث قال وثانيا ثم هذا القول منه يدل على ان الكلام من اوله الى هنا مبنى على استعمال العام فى الواحد وارادته منه وتفصيل القول ان المتكلم فى هذه المسئلة اما من يقول بان العام المخصوص الى الواحد مستعمل فيه وهو المراد منه واما من يقول بان الواحد وضع له لفظان مفرد كالرمانة الحلو مثلا ومركب ككل رمانة الا الحامض اذ لم يكن فى البستان غير رمانة واحدة من الحلو واما من يقول بان العام المخصوص مستعمل فى معناه الحقيقى وقد اخرج المخصص ما اخرج الى الواحد واسند اليه بعد الاخراج فان كان الاول فالكلام معه فى قبح ارادة الرمانة الواحدة من كل رمان ومطالبته بتصحيح العلاقة وان كان الثانى فالكلام معه فى تصحيح هذا الوضع وان كان الثالث فالكلام معه ايضا فى استهجان ارادة جميع افراد العام ثم اخراج مجموع الافراد ثانيا حتى يكون المحكوم عليه هو الواحد من المجموع لا عن افراد العدد ومن

بتصحيح علاقة المجاز كما مر كان مماشاة وعلى طريق التنزل والا فالحق ان العام المخصوص انما هو مستعمل فى معناه الحقيقى الذى هو العموم والمخصص انما اخرج البعض عن الحكم المتعلق به سواء حصل بمتصل من شرط او صفة او غاية او استثناء او نحوها او بمنفصل لفظى او عقلى لعدم الدليل على المجازية مثل قولنا اكرم بنى تميم الى الليل وان دخلوا الدار الحكم على كل واحد من بنى تميم غايته انه ليس فى جميع الازمنة فى الاول وليس على جميع الاحوال فى الثانى وكذا اكرم بنى تميم الطوال ان الحكم على كل واحد لكن لامطلقا بل اذا اتصف بالطول والمراد اكرم طوال بنى تميم اى بعضهم وهو يؤيد عمومه ولهذا يصح ان يقال واما القصار منهم فلا تكرمهم وكذا اكرم بنى تميم الا الجهال منهم متن

اللفظ الدال على الواحد مع اختصاره غالبا الى لفظ اخر مع طوله وابهامه خلاف المقصود قبيح مستهجن الا لنكتة كما فى مثل قوله عز وجل الف سنة الا خمسين عاما فان مثل هذا التركيب يفيد ما لايفيده قولنا تسعمائة وخمسين لان المخاطب فى اول الامر يتوهم ان ظرف النبوة والدعوة ظرف اللبث هو هذا العدد الخاص الذى يضرب به المثل فى الكثرة ثم اخراج الخمسين لا يصير سببا فى بادى الامر لعدم الوقوع فى الذهن بخلاف تسعمائة وخمسين فان فى اول الامر قبل تمام الكلام يتوهم ان الظرف هذا العدد القليل بالنسبة الى الالف وهذا امر يحكم به الوجدان وكثيرا ما يراعيه المخاطبون واما قولك له على الف الا تسعمائة وتسعا وتسعين من غير نكتة يستقبح من قائله ويمكن فى بعض الاستعمالات ان يكون الغرض منه الاستهزاء كما اذا ادعى مدع كاذب غير منصف على احد القامع كونه مشغول الذمة بالواحد فيقول المدعى عليه بعد هذه الدعوى لك على الف الا تسعمائة وتسعة وتسعين يريد به السخرية والاستهزاء وربما ينضم الى هذا القول فخط الالف كيسا ويمكن ان يكون عليه الالف ولكنه ادى ما استثناه فتكلم بالواقع واخرج الكلام مخرج الاستثناء اما خوفا من لزوم اثبات الاداء او اتفاقا وبالجملة النكتة هى المخرجة للكلام عن حضيض الاستهجان الى ذروة الاستحسان ثم بعد اللتيا والتى فالشاهد العدل هو الكلام البليغ الذى وقع فيه مثل هذا الاستعمال فان كان فهو المسقط للدعوى والا فليس هناك الا التقبيح وقت العقل الحاكم **قوله** ره علاقة المجاز الخ العلاقة المتصورة فى هذا المقام لاتخرج من احد الامور الاربعة علاقة الكل والجزء وعلاقة الكلى والجزئى وهى التى تكون بين العام والخاص المنطقيين وعلاقة العموم والخصوص وهى المتصورة بين العام والخاص الاصوليين وعلاقة المشابهة فمن قال بالاول والثانى فقد سهى وغفل اذ ليس الخاص الاصولى جزءا ولا جزئيا للعام كما اشرنا اليه انفا لان علاقة الكل والجزء

يتصور فى الكل المجموعى وجزئه وليس هو مرادا من العام الاصولى ولا يحمل على فرد واحد من الافراد مثلا انه كل انسان نعم يصدق عليه الانسان اى هذه الماهية وهى كلى منطقى لا اصولى ومن قال بالثالث قلنا مطالبته بمثل هذا الاستعمال فى الكلام الفصيح حتى يظهر تجويز الواضع لنوع هذه العلاقة والتمثيل بمثل اطلاق العلماء على زيد فى كلام بعض الافاضل ليس حجة ومن اطلقه عليه لادعائه انه اشتمل على كل عالم لاتصافه بجميع مراتب علومهم مع انه غير محل الخلاف لم يستعمل العام فى الواحد بل جعل الواحد عاما واطلق لفظه عليه ومن قال بالرابع فلابد ان يقول بان غاية التخصيص تكون الى قدر كثرة قريبة من مدلول العام مع انه قد بين عليه ان مثل هذا الاستعمال ليس حقيقيا عند الاصولى فظهر بعد الاحاطة حال استدلال المص **قوله** ره والمخصص الخ انما لم يخرج المخصص على هذا المذهب البعض عن الحكم بل اخرجه عن العام ثم اسند اليه بعد الاخراج الا انه يريد بان المخصص اخرج البعض عن الحكم الذى يظهر فى بادى النظر قبل ذكر المخصص واما الحكم الواقعى فلا تخصيص فيه فيكون ما لم ما قلناه وكذا لو تجوزنا المص واراد بالاخراج ان المخصص كشف عن عدم تعلق الحكم بالبعض لانه كان داخلا تحت الحكم فاخرجه المخصص وهذا هو المعنى الحقيقى للاخراج **قوله** ره ولكن لامطلقا بل من اتصف بالطول او المراد الخ يمكن ان يكون غرضه من هذا الترديد فى المراد اعلام امرين احدهما ان العام فى التركيب التوصيفى مجموع اللفظ المركب وليس لجزئه استقلال فى الدلالة حتى يحكم عليه بالعموم او الخصوص ومدلول هذا التركيب هو كل طويل من بنى تميم فاستعمل اللفظ فى معناه الحقيقى ويلزمه بحسب المفهوم وهو المدلول الالتزامى التخصيص واخراج القصار بما لم يتوجه المتكلم الى هذا المفهوم وما يلزمه حين التكلم فضلا عن لزوم قصد الاخراج وتحققه ويتضح عدم الاستقلال فى الفارسية للفرق الظاهر بين

الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم او الحكم على كل واحد بعد اخراج الجهال منهم وكذا الحال فى المنفصل مثل اكرم بنى تميم ثم يقول لاتكرم الجهال من بنى تميم معناه اكرم علماء بنى تميم ولابد ان يكون فى الكلام الاول او معه قرينة مقالية او حالية بها يطلع المخاطب على مراد المتكلم ولا يكفى المخصص الا مع اتحاد المجلس او عدم لزوم ابهام المخاطب قبل وقت الحاجة والعمل اذا عرفت هذا فاعلم ان العام المخصص لابد ان يكون الحكم فيه متعلقا بالامر الكلى الا انه لايمتنع ان يكون هذا الكلى منحصرا فى فرد او فردين او نحو ذلك فلهذا حسن ان يقول اكلت كل رمانة الا الحامض ويكون الحلو منحصرا فى واحد وقبح ان يقوله ويقول ان المراد بكل رمانة رمانة واحدة فلا تغفل **البحث الثانى** اختلف فى جواز التمسك بالعام قبل البحث عن مخصصه وفى مبلغ البحث عنه فقيل يجب البحث حتى يحصل الظن بعدمه وقيل حتى يحصل القطع والاكثر على عدم الجواز حتى انه نقل الاجماع عليه وما استدلوا به عليه غير منقح متن

قولك هر حيوان ماشى است وقولك هر حيوان ناطق ماشى است بكسر الحيوان فان الثانى لايدل على المراد منه الا مع ضم الناطق والثانى ان يكون العام هو الموصوف واخراج المتكلم بعض الافراد منه بتوسط التوصيف وحكم على البعض الباقى ولاشك ان بعض بنى تميم مثلا يستلزم استعمال المضاف اليه فى معنى العام اذ لابعض الا للكل **قوله** ره الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم الخ لم يظهر لى وجه لهذا الترديد وارجاع الاستثناء الى الصفة والى قوله او الحكم على كل واحد بعد اخراج الجهال منهم وجهه ظاهر **قوله** ره فاعلم الخ الحكم فى العام متعلق بكل واحد واحد من افراد الكلى لا به نفسه ولهذا لاندعى قبح قوله رايت الشمس اى هذا الكلى ونقول بقبح رايت كل شمس فالحكم المخصص هو قولنا اكلت كل رمان حلو مع انحصار الرمان الحلو فى الواحد لا قولنا اكلت الرمان الحلو اى هذه الطبيعة مع انحصارها فى فرد واحد اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكره المص ره لاينطبق على شئ من المذاهب المشهورة فى المراد بالعام المخصص كما اسلفنا لان القائل بان العام حقيقة فى الباقى يقول تعلق الحكم بالفرد او الفردين وبالجملة بما بقى لا بالامر الكلى وكذا من يقول بانه مجاز فيه او بان للباقى اسمين وكذا من يقول بان لاحكم الا بعد الاخراج فان الحكم عنده متعلق بما بقى كما صرح المص انفا بقوله ولكن يكون الحكم المتعلق بالعام متعلقا بواحد من افراده او اثنين او نحو ذلك على انه لامعنى للاخراج بالمتصل ولا بالمنفصل عن الكلى المنحصر فيما تعلق به الحكم لانى لا افهم المقصود من قول القائل ان الحكم فى مثل كل ماء لاينجس بالملاقاة الا القليل متعلق بالكلى ولكنه منحصر فى الكر فتامل **قوله** ره اختلف فى جواز التمسك بالعام الخ من ذهب الى الجواز قبل الفحص عن المخصص لعلاقة فى بث كما يظهر من دليله وربما ظن ان القائل بالجواز قائل به قبل استقصاء البحث لا قبل البحث مطلقا والظاهر ما قلناه وقيل ان هذا مذهب جماعة وقال انه

وما استدلوا به عليه غير منقح والاولى الاستدلال عليه بان اطاعة الله ورسوله والائمة واتباعهم لا يتحقق الا بالعمل بما ارادهم
فلابد من العلم او الظن بمرادهم ولا يحصل في العام قبل البحث عن مخصصه بل الظن بالتخصيص حاصل لشيوع التخصيص و
الحاصل انه لا دليل على وجوب العمل بمدلولات الالفاظ بدون العلم او الظن بانها المراد والاطاعة الواجبة ونحوها لا
يتحقق بدونهما متن

قول من القدماء وقد استضعف هذا القول جماعة من الاصوليين والحق انه قول متين و
سننقل بعض ادلته مع ما استدل به العلامة حتى يظهر ما انتبناه ولكن الاحوط العمل بالمشهور
قوله ره والاولى الاستدلال عليه الخ حكم ره بعدم التنقيح وما جاء بمنقح لان قوله ولا يحصل
في العام قبل البحث عن مخصصه مجرد دعوى بلا دليل بل الدلائل الدالة على ان للعموم في
لغة العرب صيغة تخصه تدل على حصول الظن بالمراد بمجموع سماع العام وعدم ضم المخصص
كما هو شان الحقايق في تبادر المعاني الحقيقية منها وما هذا الا لحصول الظن بانها المراد
منها فان تمسك بشيوع التخصيص لعدم حصول هذا الظن فلا معنى للتوقي وفي قوله بل
الظن بالتخصيص حاصل اذ مثل هذه العبارة يستعمل عند تمام الكلام الاول في افادة المدعى
وقد جعل بعضهم هذا دليلا منفردا تقريره هو ان شيوع المخصص صار سببا التساوي
احتمالي ارادة العموم وعدمها او لرجحان الثاني فلا دلالة للعام على العموم او الخصوص من حيث
اليقين وان ظن دلالته عليهما لا الا بعد الفحص عن المخصص وما لا دلالة له ظاهرا لا يستدل
به وبعد الفحص وعدم الوجدان ان حصل الظن بعدم المخصص لا اقل منه جاز الاستدلال
وربما حصل القطع وان وجد المخصص عمل بمقتضاه والمتكلف حمل كلام المصنف ره على ما قررناه
بحمل ما قبل الترقي على التساوي وما بعده على الرجحان ورد هذا الدليل بوجوه منها انه
لو تم هذا لزم ان تكون نسبة صيغ العموم الى العموم والخصوص متساوية او يكون الخصوص
راجحا فاي معنى لدعوى تبادر العموم من هذه الصيغ وللقائل ان يقول انا لا ندعي التبادر
الا عند الغفلة عن المثل وهو ما من عام الا وقد خص اذ يكفينا هذا القدر لاثبات الحقيقة
كاثبات حقايق المجازات الغالبة الكثيرة الدوران مثلا لو فرضنا ان الاسد لم يستعمل
الا في الرجل الشجاع مع القرينة فمع هذا اذا سمعناه يتبادر الى اذهاننا مع الغفلة عن القرينة

ولا اقل من الشك في صدقها الاطاعة والانقياد على ذلك التقدير فالاطاعة الواجبة لا يتحقق قبل البحث وفيه نظر لمنع عدم
حصول الظن في كل فرد ولا ينافيه ظن اصل المخصص لعلة المخرج غالبا بالنسبة الى الباقي وحال الاجماع عندنا في مثل
هذه المسائل غير خفي متن

الحيوان المفترس والقول بان هذا المثل لا اصل له اذ الغرض منه المبالغة في شيوع التخصيص
وكثرته بالمخصص المتصل والمنفصل وهذا الامر لا غبرة به ريب ولا شك بداهة ومع ملاحظة
هذه الكثرة كيف يحصل الظن بان المراد هو العموم والجواب ان مثل هذه شبهة في مقابلة
الوجدان فانا وان راينا التخصيص كثيرا ولكن يسبق الى اذهاننا مع عدم ذكر المخصص العموم وما
هذا الا لان ارادة الحقيقة ظاهرة عندنا لا يعارضها التخصيص لا سيما بالمنفصل الذي
لا يحكم بصحته العقل الا بعد تامل بالغ ومنها ان المسلم هو شيوع التخصيص مط واما بالمنفصل
فلا بل هو قليل بالنسبة الى العام الذي هو محل الاشتباه والذي نحن فيه هو المخصص المنفصل
لانه الذي يحتاج الى الفحص نعم لو ثبت هذا القسم من الشيوع لاثر فيما نحن فيه لانا اذا راينا
عمومات كثيرة من غير مخصص ثم راينا المخصص لجميعها بعد حتى غلب على الظن ان العام الباقي
على عمومه نادر فلا يحصل لنا الظن بالعموم ح الا بعد التفتيش وبعد حصول هذا التتبع
لا ثمرة في هذه المسئلة للمتتبع لان الظاهر ان بهذا التتبع يحصل الفحص عن وجود المخصص
نعم تنفع بشهادته للغير ان اكتفى بمثلها في هذه المقامات قوله ره ولا اقل من الشك الخ بريد ان
الذي يجب ان يحصل على تقدير عدم البحث هو الشك في صدق الاطاعة لو عملنا بالعموم
لا اقل منه ولا يحصل مع رجحان التخصيص فيجب البحث وانت قد عرفت حصول الظن قبل البحث
وان لم يكن غالبا اعلم ان القائلين بوجوب البحث والفحص عن المخصص لم يقتصروا عليه بل قالوا
بوجوبها في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض فاورد عليهم بان هذا الدليل لو تم فانما يفيد
وجوب البحث عن المخصص لا غير قوله ره وفيه نظر لمنع عدم حصول الظن الخ لم يدع المستدل السلب
الجزئي بل ادعى السلب الكلي وهو انه لا شيء من افراد العام بمظنون الارادة من حيث التعيين
وان كانت ارادة الواحد منها لا قطعية لئلا يلغو الكلام وكذا ارادة غير ظنية لندرة التخصيص الى

ويمكن الاستدلال على الجواز بان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون في المسائل بالعمومات من غير ذكر ضميمة
نفي اصل المخصص ولو لم يصح التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص لكان للخصم ان يقول العام لا يكفي في اثبات هذه المسئلة ولا
علم لي ببحثك عن المخصص الذي يوجب انتفاؤه دخول هذا الفرد المتنازع فيه فيفحم المستدل عن اثباته على الخصم وايضا الاصول
الاربعمائة التي كانت معتمد اصحاب الائمة لم تكن موجودة عند اكثر اصحابهم بل كان عند بعضهم واحد وعند بعضهم اثنان والثلثة
والاربعة والخمسة ونحو ذلك والائمة كانوا يعلمون ان كل واحد من اصحابهم يعمل في الاغلب بما عنده من الاصول ومعلوم ان
البحث عن المخصص لا يتم بدون تحصيل جميع تلك الاصول فلو كان واجبا لورد عن الائمة امر بتحصيل كل تلك الاصول ونهي
عن العمل ببعضها اذ معلوم ان جل الاحكام من قبيل العمومات والمطلقات المحتملة للتقييد فالمسئلة محل التوقف واعلم انه على
تقدير وجوب الفحص عن المخصص
الى ان يحصل القطع بعدمه لا يجوز
العمل بشيء من العمومات والمطلقات
المجوزة للتخصيص حتى يفتش عن مخصص
في جميع كتب الاخبار كالكتب الاربعة
والخصال والعيون والامالي وغير
ذلك من الكتب الاخبارية الموجودة
في هذا العصر اذ لا يحصل القطع بعدم
المخصص بدون ذلك وبعد التفتيش
يحصل القطع بالتكليف بالعام وان
كان بتجويز وجود المخصص في الكتب
الغير الموجودة في هذا الزمان باقيا
متن

وايضا قوله ولا ينافيه ظن اصل المخصص لقلة المخرج غالبا بالنسبة الى الباقي يدل على انه
يدعي الموجبة الجزئية وهي النقيض للسلب الكلي الذي يدعيه الخصم والظاهر ان مراده ره
ايضا منع السلب الكلي وحاصله ان المستدل ادعى ان مع عدم البحث لا يحصل الظن بشيء من
افراد العام انه المراد او داخل فيه بطريق اليقين لان مع حصول الظن بالمخصص يمكن ان يكون
في كل فرد ان يكون هو المخرج من غير ترجيح فرد على الاخر فيحصل الاجمال ولا يجوز الاستدلال
ثم العمل بمقتضاه فاجاب المصنف ره بانا لا نسلم انه لا يحصل الظن بشيء من الافراد وقوله ان ظن
المخصص ينافيه قلنا ان ظن اصل المخصص ينافي العموم ولا ينافي ارادة اكثر الافراد لان القدر
المظنون خروج القليل وبقاء الكثير وانت تعلم ما في هذا الجواب لان ارادة اكثر الافراد انما
هي بطريق الاجمال اذ احتمال ان يكون ما علمنا به غير مراد ان علمنا بالبعض او مشتملا على ما
ليس بمراد ان علمنا بالكل قائم والاحتمال في الشق الاخير راجح لان المخصص مظنون فيحصل
الظن بالعمل بالمخرج مع العمل بالعموم فلابد من البحث فتدبر قال العلامة ره في يب ولابد
في الاستدلال بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص كما لا يجوز التمسك بالحقيقة
الا بعد الاستقصاء في طلب المجاز احتج ابن سريج بانه على تقدير وجوده لا يصح التمسك
بالعام في جميع موارده فيكون عدمه شرطا والجهل بالشرط يقتضي الجهل بالمشروط والجواب
في العدم الظن وقال السيد الفاضل الشارح واعلم ان ابن سريج قال اذا ورد لفظ عام وجب
استقصاء البحث عن طلب مخصصه فان وجد عمل بما يقتضيه والا عمل بالعام ولا يجوز التمسك
بالعام قبل الاستقصاء ومنعه الصيرفي وجوز التمسك بظاهر العموم ابتداء ما لم يظهر مخصص
واحتج على ذلك بانه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك بحقيقة اللفظ
الا بعد طلب مجازه والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضي لعدم التمسك

وعلى تقدير الاكتفاء بالظن يكفي ملاحظة الكتب الاربعة بل يكفي ملاحظة التهذيب والكافي بل لا يبعد الاكتفاء بالتهذيب
لندرة وجود مخصص في غير التهذيب مع تحقق عام فيه ولا يكفي ملاحظة الكافي فقط وينبغي في فحص مخصص العام المتعلق بشيء
من مسائل الطهارة ملاحظة كل واحد من ابوابها في يب وكذا الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها سيما باب الزيادات و
النوادر في كل منها والاحسن ملاحظة الابواب المناسبة في الكتب الاخر ايضا فان في كتاب الطهارة ما يتعلق بالنكاح وبالمكاسب
وبالصلوة وبالصوم وبالطلاق وبالحج وفي الصلوة ما يتعلق برمضان والصوم وبالطهارة وبالاطعمة والمكاسب والنذر
والميراث والزكوة والديات وفي الزكوة ما يتعلق بالصلوة والصوم والميراث والمكاسب والخمس والجهاد والضمان والفطرة و
الجزية والنكاح والشهادة وفي الصوم ما يتعلق بالصلوة والنذر والطهارة والحج والحدود والكفارات والطلاق وفي الحج
من الزكوة والجهاد والصوم والصلوة
والطهارة والمكاسب والذبايح والعقيقة
والاجارة وفي المزار من الطهارة و
الصوم والصلوة والاطعمة وفي الجهاد
من الجزية والزكوة وفي الديون ونوابعه
من الزكوة والوصية والمكاسب والاقرار
والشهادة والميراث والنكاح وفي القضاء
من الصلوة والصلح والطلاق والضمان
والحدود وفي المكاسب من الحج والخمس
والطهارة والقضاء والجزية والوصايا
والنكاح والضمان وفي النكاح من
الميراث والطلاق والنذر والاطعمة
والمكاسب والتدبير والقضاء والعتق
والطهارة والحدود والجزية متن

ابتداء انما هو جواز وجود المخصص المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود في الحقيقة بالعام
والمجاز ثم قال الشارح ره احتج ابن سريج بان العمل بعموم اللفظ مشروط بعدم المخصص و
الجهل بذلك العدم يوجب الجهل بكون العام حجة ضرورة ان الجهل بحصول الشرط مستلزم
لحصول الجهل بالمشروط والجواب ان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص ظنا لا قطعا والا
لم يكن حجة مع الاستقصاء ايضا لان عدم الوجدان غير دال على عدم الوجود وذلك العدم
مظنون لما تقدم من كون التخصيص على خلاف الاصل انتهى وانت تعلم ان الاتفاق واقع
على ان طلب المجاز ليس شرطا للتمسك بالحقيقة مط لا بطريق الاستقصاء ولا بغيره وكلام
الشارح صريح في ان المقصود نفي البحث والفحص مط وانما ادرج العلامة ره لفظ الاستقصاء
لان الخصم قائل به ولما كان الدليل دالا على نفي البحث مط ايضا بعد حذف لفظ الاستقصاء
الاستقصاء اكتفى به ردا لقول الخصم واثباتها للمدعى واورد على هذا الدليل ان الفرق بين
العام والحقيقة متحقق فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مجازا
بسبب هذه الكثرة قبل الفحص عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول
على الحقايق والجواب اولا منع تحقق هذه الكثرة لان المثل صدر مبالغة ولا عبرة بها في تحقيق
الحقايق وثانيا تسليمه ومنع معارضته اصل الحقيقة بحيث تصير مساوية او مرجوحة وقد تقدم
ما ينفعك في هذا المقام قوله ره ويمكن الاستدلال الخ اجاد وافاد وكانه لا مجال للتوقف
فيما يستفاد واما ما ترااى من قوله اذ لا يحصل القطع بعدم المخصص بدون ذلك من حصول
القطع بعد الفحص عن المخصص في جميع الكتب الموجودة في هذا العصر فلا يخلو من نظر وانه كان
مراده العلم العادي الذي لا ينافيه الاحتمال اذ قرب زمان الكليني ره اذا لم يكن منافيا الا ان
يكون العام موجودا في كتابه والخاص في التهذيب فكيف الشيخ واضرابه فاني لنا القطع مع ضياع

وفى الطلاق من الصوم والعتق والمكاسب والشهادة والوصية والنكاح واليمين والديات والميراث والحدود وفى العتق وتوابعه من المكاسب والطلاق والميراث والزكوة والنذر والصلوة والنكاح والوصية والشهادة والاقرار والقضاء والديون والضمان والحجر وفى الايمان وتوابعه من العتق والصدقة والطلاق والكفارات والحج والنكاح والصوم والجهاد والقضاء وفى الصيد والذباحة من الطهارة والصلوة والزكوة والمكاسب والنكاح والديات والشهادة وفى الوقوف من المكاسب والقضاء والديات وفى الوصية من الاقرار والقضاء والديون والضمان والنكاح والعتق والزكوة والحج والطهارة والصوم والذباحة والمكاسب والميراث وفى الفرائض من الديات والنكاح والقضاء والوصايا والطلاق والحدود والعتق والقصاص والزكوة والخمس والكفارة والضمان متن

جل الاصول والكتب ولم يدع احد من المشايخ فيما اظن حصول الجميع عنده مع انك لو فرضت اطلاعك على المجموع وجوزت تاخر البيان عن وقت الخطاب ولم يتفق للسائل او المخاطب عنهما احتياج الى العمل لكان محتملا عندك ان يكون العام فى كلام المعصوم خاصا فى الواقع فكيف مع عدم الاطلاع ثم يحصل القطع بحكم الله الظاهرى وهو الذى يجب على المكلف العمل به لا بالحكم الواقعى فيكون المقطوع به فى الحقيقة احد الامرين اما عدم المخصص فى الواقع او عدم امكان اطلاعنا عليه بعد الفحص التام فى الكتب الموجودة فى زماننا والمعلوم بالعلم العادى غير المنافى للاحتمال هو الشق الاخير والظاهر ان مراد المص ايضا هو هذا الاخير فنعمل بالعام وان كان الفرد الذى عملنا به خارجا عن حكم العام فى الواقع اذ هم عم كلفوا بالتبليغ ونحن كلفنا بما بلغنا ولقد بلغنا العام فنعمل به حتى يظهر ما ينافيه واذا قيل لم عملت بهذا الفرد من العام فالعذر واضح اللهم الا ان يصل الينا نص دل على التوقف عند سماع العام قبل القطع بعدم المخصص فى الواقع ودونه خرط القتاد ومن ذهب الى جواز العمل قبل الفحص المولى المدقق ره فى حاشية المعالم واستدل عليه بدلائل ونحن نذكر بعضها وان كان واحد منها متحد الماخذ مع ما ذكره المص لجودة تقريره وفوائد اخرى قال ره ثم الحق ان القطع او الظن لا يشترط فى شىء من الادلة بوجوه الاول ان الدليل الدال على العمل بخبر الواحد وهو ان الصحابة والتابعين كانوا يعملون بخبر الواحد ومثلوا لذلك امثلة وشاع ذلك وذاع ولم ينكر عليهم احد والا لنقل الينا بالعادة يجرى نظيره هيهنا بان يقال لم يطلب احد من المتنازعين فى مسئلة التوقف من صاحبه حتى يبحث وينقب عن المعارض والمخصص بل سكت او تلقى بالقبول والا لنقل الينا ايضا والاجماع على عدم البحث عن المخصص واذا ثبت عدم البحث فى خبر الواحد عن المخصص

والمعارض

وفى الحدود من القضاء والطلاق والنكاح والايمان والديات والاطعمة والمكاسب والطهارة والاشربة والذبائح والاقرار والزكوة والديون وفى الديات من القضاء والجزية والميراث والعتق والصلوة والكفارات والصوم والضمان والنكاح والمكاسب وقد تكفل بجميع ذلك وغيره الفهرست الذى جعلته على التهذيب وهو من اهم الاشياء لمن يريد الفقه والترجيح ولم يسبقنى اليه احد الحمد لله متن

ثبت فى الكتاب بطريق اولى على انه يمكن ان يقال معلوم من شان الصحابة والتابعين انه حين احتجاج احدهم على صاحبه بالاية الظاهرة فى معنى والمتناولة بعمومها لشىء اذا تلى عليه الاية لم يكن يجيبه بانه لا حجة فيه فلعله مخصوص او مأول فانظر حتى ننظر فى تخصيصه وتاويله ولم يسمع المقابلة بمحتج يشنع بان هذا الدليل مما يرجى تحقق المعارض فيه فلتصبر حتى نرى ونترصد ما يؤدى اليه البحث من احد المعتبرين والثانى قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا نفى بالمفهوم التثبت عند مجيئ العدل والبحث عن المخصص تثبت وتثبت فان قلت ان هذا انما يتم فى نفى اشتراط القطع واما اشتراط الظن فللخصم ان يدعى ان المعنى ان الخبر الذى يفهم المراد منه ظنا او قطعا لا يجب التثبت عند مجيئ العدل به واما الخبر الذى لا يظن بالمراد منه فخارج عن مدلول الاية ومفهومها قلت لفظ الاية مطلق لا تقييد فيه بالظن بالمراد ولو صح فيه لجاز للنافى العمل بخبر الواحد مط تقييده بخبر يظن بصدق الراوى ويقترن بقرينة وشبهها واما المجمل فخارج عن الاية بالاتفاق ولا اتفاق فيما نحن فيه او بدليل العقل وهو امتناع العمل به لعدم ترجيح معنى على معنى اخر وجعل العام على حد الصيغ المشتركة حتى لا يكون فرق بين القول بان للعموم صيغة مختصة به وبين القول باشتراك جميع الصيغ التى يظن بها العموم بينه وبين الخصوص فى المعنى رجوع عما اسس ولا وجوف من القول والحاصل ان العقل يستقبح ان يعبر الحكيم بالمجمل بخلاف العام او بخلاف العرف والعادة دون الثانى ثم قال ره والحاصل ان الدلائل الدالة على العمل بالظن لو تم لدلت على ان البحث عن المخصص والمعارض غير واجب والعجب ان اكثر الاصوليين فى هذه المسئلة اتفقوا على اشتراط الظن او القطع متمسكين بعبارتى ولم يتفطنوا بمخالفته لاصولهم الممهدة فى غيرها والصواب ما قررناه لك انتهى وظهر

البحث الثالث اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يكونا من الكتاب او من السنة او العام من الكتاب والخاص من السنة او بالعكس فهذه اربعة اقسام وعلى كل تقدير فاما ان يكونا قطعيين او ظنيين او العام قطعيا والخاص ظنيا او بالعكس فهذه ستة عشر قسما وعلى كل تقدير فالقطعية والظنية اما بحسب المتن فيهما او بحسب السند فيهما او بحسب المتن فى العام وبحسب السند فى الخاص او بالعكس فهذه اربعة وستون قسما وعلى كل تقدير فالتنافى اما بين منطوقيهما او مفهوميهما او منطوق العام ومفهوم الخاص او بالعكس فهذه مائتان وخمسون قسما وعلى كل تقدير فاما ان يكون العام والخاص مقترنين او العام مقدما والخاص مؤخرا او بالعكس او كلاهما مجهولى التاريخ متن

من كلامه ره ان البحث عن وجود المعارض ليس لازما فلا تغفل لانه اصل نافع يدل على ان المطلوب الاصلى هنا هو العمل بما بلغنا عن المعصوم ع من باب التسليم سواء كان حكم الله الواقعى او صدر تقية بل لو لم يصدر عنه ع وكان الراوى ثقة عندنا كاذبا فى الواقع والا لكان لازما عليهم ع ان يقولوا لشيعتهم اذا بلغكم عنا حديث او وصل اليكم اصل فتبينوا وتفتشوا عن المعارض فان اطلعتم فيه فعليكم بالترجيح لعلكم تظفرون بحكم الله الواقعى ومع سد طرق بابها اغتنم وسعكم ولم يصل الينا حديث بهذا المضمون ولو فرض وجوده لكان من بعضهم سلام الله عليهم لبعض الشيعة مع ان المتقدم منهم والمتاخر منهم ع مكلفون بالتبليغ والناس متفقون فى حكم الله عليهم **قوله** ره اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يكونا من الكتاب الخ ما ذكره المص بعضها احتمالات عقلية مع قطع النظر عن الواقع لان الكتاب قطعى السند وايضا لا يتصور القطعيات متنافى صورة عدم تاخر الخاص عن وقت العمل اذ يكون ح بيانا كما يذكره المص ومعنى كونهما قطعيين متنا دلالتهما على منطوقيهما نصا لا احتمال فيه فيلزم فى الصورة المذكورة التناقض الصريح بحسب الواقع اذ مقتضى العام المقطوع به هو الحكم على جميع الافراد فى الواقع ومنها الخاص ومقتضى الخاص المقطوع به الذى فرضناه بيانا خروجه عن الحكم فى الواقع **قوله** ره وعلى كل تقدير فالتنافى اما بين منطوقيهما الخ ان كان مراده من المنطوقين والمفهومين ان يكون احد المدلولين منطوقا للعام والاخر للخاص وكذا المفهومان حتى يكون المعنى ان التنافى اما ان يكون بين منطوق ومنطوق احدهما اعم من الاخر وكذا المفهومان فمعناه واضح لكن فى دلالة اللفظ قصور وان كان مراده غير ذلك مثل ان لا يكون احد المنطوقين او المفهومين اخص من الاخر فانه داخل فى عنوان المسئلة لا يظهر له وجه والاولى عندى تقسيم الاربعة 1

الاول

او العام فقط او الخاص فقط فهذه الف وخمسمائة وستون وثلثون قسما والخاص المؤخر اما بعد وقت العمل او بعده قبله فهذه الف وسبعمائة واثنان وتسعون قسما وقد وقع الخلاف فى كثير من هذه الاقسام فى جواز مقاومة الخاص للعام فى كونه مبينا او ناسخا وتحقيق الحق فيه فى كل واحد واحد على التفصيل مما يفضى الى غاية التطويل فنقول المراد بالظنى ما دل الدليل على حجيته شرعا كخبر العدل وكذا المفهوم المراد به هيهنا ما دل الدليل على اعتباره وسيجيئ تفصيله انشاء الله تعالى متن

الاول الى العام والخاص المقترنين الى اخر القسمة واسقاط الوسائط من البين ثم الاشارة بتقسيم اخر نافع فى المقام وهو ان العام والخاص المتنافيين ظاهرا اما ان يكونا جميعا فى الخبر والخبر اما ان يكون من النبى ص او من العترة الطاهرة ولا يتحقق فى هذه القسمة ما يمكن ان يكون ناسخا الا فى الاخبار النبوية اذ لا يتصور النسخ بعد انقطاع الوحى وقد يستشكل بعدم تحققه فى اخبارهم ع بانا كثيرا ما نرى الخاص مثلا فى كلامهم والعام فى الكتاب او فى الخبر النبوى ص ولا شك ان الخاص ح يكون وروده بعد حضور وقت العمل بالعام فلا بد ان يكون ناسخا وقس على هذا اذا كان العام فى كلامهم والخاص فى الكتاب او السنة وكذا اذا كان كلاهما فى كلامهم مع ورود احدهما بعد حضور وقت العمل بالاخر وكان منع تحقق مثل هذا مكابرة والحق انه لا يتصور ابتداء النسخ منهم لا ابداؤه واظهاره بيان ذلك انهم ع كانوا مستودع جميع احكامه تعالى وقد اسر النبى ص اليهم ان الحكم الفلانى باق الى زمان كذا فاذا حضر نسخ فليبين وصى هذا الزمان حكم النسخ واما انه لم يظهر لجميع الامة فهو لمصلحة راها كما فى عدم بيان المجملات والمتشابهات ولقد خالجنى هذا الاحتمال منذ دهر طويل ثم ظفرت اليه فى كلام بعض الاعلام **قوله** ره او العام فقط الخ الاولى ان يراد بجهل التاريخ عدم العلم بتقدم احدهما او تاخر الاخر وهذا شامل لصورة الجهل بتاريخ احدهما او تاريخهما معا وهو الذى يتفاوت به الحكم ويبحث عن حاله واما نفس الجهل بالتاريخ مع قطع النظر عن حال التقدم والتاخر فليس مطمحا فى هذا النظر ولهذا لم يجعل القوم لم يقسموا اجهل التاريخ كما قسم المص ره **قوله** وقد وقع الخلاف فى كثير الخ **اقول** لا باس ان نشير الى ادلة بعض الاقسام مما ذكره القوم لان المص ادعى الظهور فى البعض من غير ان يذكر الدليل وكانه اكتفى بما فى المبسوطات والا فليس الحكم بديهيا فنقول الظاهر من قولهم ان العام

والخاص القوليين اما ان يكونا متقارنين وهو ان يكونا فى كلام يعد واحدا بحسب العرف ولاريب فى كون الخاص بيانا ح اذا كان متصلا كالشرط والاستثناء واخواتهما سواء كان مقدما فى الذكر او مؤخرا ان جاز التقديم والظاهر ايضا ان نظر الاصوليين ليس اليه بل الى المنفصل وهو الذى يبحث عن حاله وتنافيه مع العام فنقول اقتران المنفصل القولى يتصور مع التقديم والتاخير ايضا ولا يتصور بان يكونا معا فى زمان لان الكلام تدريجى الوجود ولا شك ان العرف قاض بان الخاص بيان فى كلا التقديرين واحتمال النسخ لو جوزناه بعد حضور وقت العمل مرجوح هنا لانا لا نعلم مصلحة فى ان يحكم المتكلم حكما عاما ثم يظهر رفعه بالاه بلا فصل لان المصلحة المتصورة ليست هنا العمل بالعموم فى زمان مع اعتقاد استمراره ظاهرا ليثاب المكلف عليه اذ المفروض عدم حضور وقته ولا الاجر على مجرد الاعتقاد لان المخاطب لا يعتقد شيئا الا بعد تمام الكلام وانصراف المتكلم عنه الى غيره والمفروض كونهما فى كلام واحد عرفا واحتمال ان يكون هناك مصلحة لا نعلمها احتمال مرجوح عند العقلاء ولهذا تراهم يحكمون بكون الخاص بيانا لا نسخا فى اوايل عقولهم وليس غرضنا فى هذا المقام الا دعوى الظهور هذا حال الاقتران واما تقدم العام فيكون على وجهين كما اشار اليه المصنف الاول ان يكون بعد حضور وقت العمل بالعام فعمل المكلف بهذا الخاص ايضا ثم بين الشارع له ان حكم هذا الخاص مغاير لحكم العام واما اذا جوزنا ان يامر الشارع المكلف بعام وهو يعلم انه لا يعمل به عند حضور وقت العمل به اما مطلقا او فى خصوص هذا الخاص وان عمل به فى ضمن الافراد الاخر فنقول لا يعلم ان الخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام هل هو ناسخ او مبين تاخر عن وقت الحاجة لكون المتكلم عالما بتعذر حكم هذا العام فى مورد ذلك الخاص كما ذكره المصنف وكون المتكلم عالما بان هذا الخاص

بين

مبين فى الواقع او ناسخ ليس بمفيد لنا اذ نحن لا نعلم الا ان الخاص ورد بعد حضور وقت العمل ولم يعمل به وهو كما عرفت محتمل الامرين عند المكلف الا ان يكونوا عالمين بان المتكلم انما اخر بسبب علمه بتعذر حكم هذا العام فى مورد ذلك الخاص فح يمكن دعوى الظهور بمعنى انه ظهور ظاهر معلوم لا بمعنى انه راجح كما ادعاه ره ولكن لا شك فى ندرة عام وخاص بهذه الخصوصيات ان لم يجزم بعدمه ثم ان ثمرة كونه ناسخا او مبينا اذا تعين احدهما بعد ان لا يعمل به المكلف تظهر للمجتهد وتقيد المكلف فى صورة وهى القضاء على تقدير كونه تابعا للاداء لا بامر جديد اذ كونه ناسخا يقتضى ان يكون مطلوبا فى الوقت فيقضى فى الوقت الثانى واما على تقدير كونه مبينا فلا والثانى ان يكون قبله وكونه بيانا ظاهر واما تقدم الخاص فليعلم ان العام المتاخر ايضا محتمل ان يكون ناسخا او مبينا وقد ذهب الى كل فريق وان كان الثانى اشهر واستدل على المشهور انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضى الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل بالخاص فانه يقتضى دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا فيه وهو هين عند ذينك المحذورين فكان اولى بالترجيح وقيل فى علة تقديم التخصيص على النسخ وكون التخصيص اهون ان التخصيص دفع والنسخ رفع والدفع اهون من الرفع لان دفع وقوع الشى هو المنع من احداثه والحدوث ضعيف لاحتياجه الى العلة واما الرفع فهو ابطال استدامة الشى وبقائه والبقاء قوى لاستغنائه عن العلة وفيه اولا انه لا معنى للرفع بالنسبة الى الشارع اذ ليس له علم حادث بمصلحة الشى بل النسخ اظهار لانتهاء زمن التكليف لان الشارع كلف بطريق الاستدامة وابطلها وثانيا انه مبنى على اصل فاسد هو عدم احتياج الباقى فى البقاء الى العلة وقيل علته ان التخصيص شايع والنسخ نادر والحاق الشى بالاعم الاغلب اولى وهذا مثل السابق من طريقة المص اذ ليس مثل هذه الدلائل الظنية معتبرة

لاستغنائه ذ

عنده فى اثبات اصل اصيل اصولى ولا يحضرنى الان دليل اقاموه على هذا المطلب بحيث يطمئن النفس اليه ولا ادرى من اين حكمه ره بترجيح التخصيص على النسخ ثم اعلم ان العام والخاص اللذين وصلا الينا من الائمة ع يمكن العلم بتقدم احدهما على الاخر من جهة تقدم الراوى او المروى عنه واما العلم بورود العام بعد حضور وقت العمل او قبله فلا بد فيه من نظر اخر وكلاهما موكولان الى نظر المجتهد حين ملاحظة الخبرين وليس النظر فيهما وظيفة الاصولى ولكن نقول ههنا ان طول الزمان بين صدورهما من المعصوم سيما ان يكون ورود المتاخر قبل حضور وقت العمل بالمتقدم كما ان فى قصره يكون هذا الاحتمال غير بعيد مثلا لو فرضنا ان النبى ص اخبر بالخاص والصادق ع اخبر بالعام او بالعكس فمن البعيد ان لا يحتاج احد فى هذه المدة الطويلة الى العمل بما قال النبى ص حتى يحضر زمان صدور الخبر عن الصادق ع وهكذا كلما فرضت المدة اطول من الاخرى يكون الاحتمال ابعد وكذا لو فرضنا صدور احد الخبرين من امير المؤمنين ع والاخر من الكاظم ع او من القائم ع فيكون احتمال النسخ اظهر لا سيما اذا كان الراوى للخبر المتاخر غير ذى قدم فى العلم وكانت المسئلة مما لا يحتاج اليه الا نادرا لان فى هذه الصورة يكون احتمال علم الراوى للخبر المتاخر بالبيان المتقدم ابعد نعم لو كان الراوى مثل محمد بن مسلم وكانت المسئلة من الطهارة او الصلوة فح لا يبعد دعوى علمه بالخاص المتقدم وان كان صادرا من النبى ص فيصير كونه بيانا قريبا وانت اذا عرفت ان احتمال النسخ بالمعنى الذى مر ذكره ليس ببعيد فى احاديث العترة الطاهرة عليهم السلم وقد ورد عنهم ع الامر بالاخذ بالاحدث فالاحدث كما سيجىء فى باب التراجيح وقد قالوا ايضا بقول مطلق بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم وقد نقل الجمهور ايضا عن ابن عباس انه قال انا كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث فح لا يبعد العمل بالعام المتاخر ولكن الاحوط العمل

بالمشهور

اذا عرفت هذا فاعلم ان كل خاص علم وروده بعد وقت العمل بالعام فى الكتاب والاخبار النبوية فالظاهر انه ناسخ لحكم العام فى مورد ذلك الخاص لقبح تاخير البيان عن وقت الحاجة من غير داع اصلا اللهم الا ان يكون المتكلم عالما بتعذر حكم هذا العام فى مورد ذلك الخاص فان الظاهر ح ان الخاص مبين كما فى صورة تقدمه مط وهو الوجه فى اختصاص التقسيم الى ما بعد وقت العمل وما قبله بالخاص المتاخر فى قولنا والخاص المؤخر اما بعد وقت العمل او ما قبله وما عدا ذلك فالظاهر بيانية الخاص للعام وتخصيص العام بالخاص فى اى قسم كان من الاقسام المذكورة ومنع السيد المرتضى والشيخ وجماعة من اصحابنا ومن العامة تخصيص الكتاب بخبر الواحد مط وتوقف بعضهم واليه يميل المحقق بناء على عدم ثبوت حجية خبر الواحد على الاطلاق وفصل بعضهم فى كل خاص ظنى عارض عاما قطعيا فقال ان كان العام خص من قبل بدليل قطعى متصلا كان كالاستثناء والشرط والغاية ونحوها او منفصلا فيجوز تخصيصه مرة اخرى بهذا الظنى والا فلا لضعف العموم فى الاول وقوته فى الثانى والاولى التوقف فى تخصيص القران بخبر الواحد للشك فى وجوب اتباع ما يفهم من ظاهر القران على الاطلاق وحجية خبر الواحد على الاطلاق اما القران فلانه لو لا ما يجوز الاول جوزنا كون عمومات القران حين نزولها مقترنة بقرائن يظهر المقصود بها للمخاطبين فى ذلك الوقت ومع ذلك التجويز فلا يعلم حجية تلك الظواهر بالنسبة الينا متن

بالمشهور ما لم يعارضه احتياط فى العمل بخلافه هذا كله فى صورة العلم بالتاريخ واما مع الجهل فقالوا انا لما بينا ان فى الصور الثلث نعمل بالخاص وصورة الجهل لا تخلو عن احد من الاقسام الثلثة ظهر حكمها ايضا **قوله** والظاهر انه قد عرفت حال الظهور وعرفت ايضا ان كثيرا من الاحتمالات لا اصل له **قوله** ومنع السيد ره الاطلاق فى كلام السيد محمول على التفصيل الاتى **قوله** ره عدم ثبوت حجية خبر الواحد مط سواء كان له معارض من ظاهر القران ام لا **قوله** لو لا تجويزنا اه لو ابقى هذا الدليل على ظاهره لدل على عدم حجية جميع الظواهر القرانية بمجرد احتمال التجوز سواء فى ذلك العام وغيره وسواء فى ذلك التفحص عن القرينة وعدمه لان مع التفحص وعدم الوجدان احتمال الوجود باق بحاله فيجوز ان يكون عمومات القران وغيرها من حقايقها مقترنة بقرائن يظهر المقصود بها المخاطبين ومع ذلك فلا نعلم حجيتها والجواب انه قد مر انا مخاطبون بالخطابات كالحاضرين فعلى المتكلم ان ينصب لمخاطبه قرينة تدل على مطلوبه اذا لم يرد الظواهر فاذا حضر وقت عملنا فلم يصل الينا ما يصرفنا عن ظاهر ما كلفنا به نعمل بالظاهر والعذر واضح فان فرضنا ان الظاهر غير مراد له وانه نصب القرينة مع عدم بلوغها الينا لا سيما مع الفحص بقدر الامكان فلا يضرنا مع ان هذا التجويز مشترك بين ظواهر الكتاب والسنة فيلزم منه عدم حجية ظواهر الثانى بالنسبة الينا فما هو جوابه فهو جوابنا والصواب ان يرد حجة التوقف بانا لما جوزنا كون عمومات القران حين النزول مقترنة بقرائن يظهر منها المراد وقد اخبرنا عدل بالتخصيص قوى هذا التجويز بحيث صارت ارادة العموم مشكوكا فيها فلا يجوز العمل به ولما كان العمل بمثل هذا الخبر ايضا مشكوكا فيه لما سيجىء من عدم الدليل على حجية خبر الواحد مط توقفا والظاهر ان مراده ره ما قلنا ولكن عبارته قاصرة عن المراد ويمكن منع حصول الشك بمجرد الخبر اذا شككنا فى جواز العمل به و بعمل

الثانی لزوم طرح اکثر الاخبار المرویة فی کتبنا الاخباریة مما ورد فی تفسیر الایات وفی الاحکام یظهر ذلک لمن تتبع الکتب الاربعة وغیرها سیما الکافی وتفسیر علی بن ابرهیم وعیون اخبار الرضا ع فان ثلثها بل اربعة اخماسها مما یخالف الظاهر الذی یفهم بحسب الوضع اللغوی کما فسر الشمس بالنبی ص والنهار بعلی بن ابی طالب ع واللیل بفلان وفسر البکاء ببکاء النوم وغیر ذلک مما هو اکثر من ان یعد ویحصی الثالث الروایات التی تدل علی حصر علم القرآن فی النبی والائمة علیهم السلم منها ما رواه الکلینی عن الصادق ع قال انما یعلم القران من خوطب به متن

المعرفة یؤید المنع لان المولی اذا امر عبده بامتثال حکم عام علی الظاهر فتوقف لاحتمال تخصیصه
بالتخصیص مع انه لا یعلم رخصة من المولی فی العمل بمثل هذا الخبر فالظاهر توجه ذم اهل
العرف الیه وما هذا الا لرجحان العمل بالظاهر عندهم قوله ره الثانی الخ فیه نظر اذ لا
منع جمع بین ظاهر الکتاب وباطنه بل ظنی ان الائمة ع قد استدلوا بظاهره ثم فسروه
فی موضع اخر بخلافه فلیراجع مظانه من اراد الیقین قوله ره الثالث الخ ان ارید بعلم
القران القطع بمراد الله تعالی فی جمیعه فلا شک فی انحصاره فیهم ع والروایات شاهدة
علیه ولکنه لا یدل علی مقصوده وهو عدم جواز العمل بالظواهر القرانیة بعد ما حصل
الظن بالمراد منها لعدم توقف هذا الظن علی العلم والقطع بجمیع ما اشتمل علیه وان ارید
ما یشمل العلم بالبعض والظن بالبعض فلیس منحصرا فیهم والروایات لا تشهد علیه
قوله ره قال ع انما یعلم القران من خوطب به اقول لا شک فی ان الله تعالی انزل مع
رسوله الکتاب الی عباده وخاطبهم فیه بخطابات احکامیة کاقامة الصلوة وایتاء الزکوة
وقص علیهم قصصا واوعدهم والنبی ص بلغ ما انزل الیه ولم یفسر جمیع الفاظ القران
للناس لانه کان بلغة قومه وهم اول من امن به من اولاد ادم فلا یجوز لاحد ان یدعی ان
شیئا من القران لا یعلمه احد وعلمه فقط منحصر فی النبی والامام ع بل الذی یدعی وهو
الحق علم جمیع القران تفسیره وتاویله ظاهره وباطنه منحصر فیهم وهذا هو المراد من قوله ع
انما یعلم القران من خوطب به یعنی به النبی ص فانه الذی خوطب به خطابا کافیا شفاهیا
والخطاب الی الغیر انما یکون بتوسطه واما الائمة ع فهم فی حکم النبی ص لانه یجب علیه
ایداع العلوم جمیعا مما یحتاج الیه الامة الی یوم القیمة عند الاوصیاء فاذا لا یدل الخبر
علی مطلوبه وهو عدم حجیة ما یفهم منه ظاهرا نعم لو دل دلیل علی ان ما یفهم منه لیس

ومنها ما رواه فی کتاب الروضة بسنده عن ابی عبد الله ع فی حدیث طویل واعلموا انه لیس من علم الله ولا من امره ان یاخذ احد من خلق الله فی دینه بهوی ولا رای ولا مقاییس قد انزل الله القران وجعل فیه تبیان کل شیء وجعل للقران ولتعلم القران اهلا لا یسع اهل علم القران الذین اتاهم الله علمه ان یاخذوا فیه بهوی ولا رای ولا مقاییس اغناهم الله تعالی عن ذلک بما اتاهم من علمه وخصهم به ووضعه عندهم کرامة من الله اکرمهم بها وهم اهل الذکر الذین امر الله هذه الامة بسؤالهم الحدیث ومنها ما رواه فی الاصول بسنده عن الصادق ع قال قال رسول الله ص من عمل بالمقاییس فقد هلک ومن افتی الناس وهو لا یعلم الناسخ من المنسوخ والمحکم من المتشابه فقد هلک واهلک واختصاص علم ذلک بالائمة علیهم السلم ظاهر متن

مرادا وان حجیة الظواهر مشروطة بالعلم بجمیع القران ولا تحقق للمشروط مع عدم شرطه کان
هو المثبت لا ما استدل به المص وانما ینفع الخبر لاثبات عدم وجود الشرط فینا لاختصاصه
بالنبی ص ومن قام مقامه قوله ره ومنها ما رواه فی کتاب الروضة الخ هذا الحدیث ایضا
یدل علی اختصاص العلم بجمیع القران بهم ع لان قوله عز وجل فیه تبیان کل شیء یدل علی
ان جمیع الاحکام یستنبط منه ولا ریب فی ان غیرهم لا یقدر الا علی الاستنباط القلیل
وهو ع ادعی انه اهل القران الذین یعلمون کل الاحکام منه ولا یحتاجون الی قیاس وغیره
قوله ره ومنها ما رواه فی الاصول الخ ان کان المراد بالافتاء هو القطع بحکم الله الواقعی
المستنبط من الکتاب فلا شک فی انه یتوقف علی القطع بجمیع ما یتوقف علیه هذا الاستنباط
وهذا القطع یحصل للمعصوم ع بالنسبة الی جمیع الاحکام المستنبطة من القران واما غیره
فان حصل له قطع ففی قلیل من المسائل الاجتهادیة لان اکثر ما یحصل فیه القطع من
المسائل الضروریة التی لیست محلا للاجتهاد ولکن اختصاص هذا المعنی فیهم ع اذا قصد
الافتاء بجمیع الاحکام المستنبطة علی النحو المذکور لا یدل علی انه یجوز لنا الافتاء بظاهر
القران لان معنی الافتاء علی رای المخطئة هو القطع بان ما ادی الیه اجتهاد المفتی فهو
الظن او القطع بحکم الله الواقعی هو حکم الله فی حقه وحق مقلده بمعنی انه یجب علیهما
العمل به وهذا الظن یحصل لنا من الظواهر المحکمات علی رای المجتهدین والعمل بالظاهر
الذی هو محل النزاع لیس الا مثل هذا الافتاء لانه القطع بان ما یفهم من ظاهر الکتاب
او السنة فی حق المکلفین بالمعنی الذی سلف وان کان المراد منه القطع بحکم الله الظاهری
فهو لا یحتاج الی الظن بان دلیل الحکم الفلانی محکم غیر منسوخ سواء کان ناسخا ام لا وهذا الظن
لا یحصل الا لغیر المعصوم فان قلت فعلی ما تحمل المفتی فنقول علی المعنی الاعم من القاطع

والظاهر ان المحکم ما ارید منه ظاهره والمتشابه ما ارید منه غیر ظاهره لا ما ذکروه فی کتب الاصول من ان المحکم ما ارید منه ظاهره والمتشابه ما لا ظاهر له کالمشترک لقوله تعالی فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة الایة اذ اتباع المتشابه بالمعنی الذی ذکروه غیر معقول ومنها ما رواه بسنده عن امیر المؤمنین ع فی حدیث طویل یدعی فیه اختصاص العلم بالاحکام به ع فما نزلت علی رسول الله ص ایة من القران الا اقرانیها واملاها علی فکتبتها بخطی وعلمنی تاویلها وتفسیرها وناسخها ومنسوخها ومحکمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا الله ان یعطینی فهمها وحفظها الحدیث ومنها ما رواه بسنده عن معویة بن عمار عن احدهما ع فی قوله تعالی وما یعلم تاویله الا الله والراسخون فی العلم فرسول الله ص افضل الراسخین فی العلم قد علمه الله تعالی جمیع ما انزل علیه من التنزیل والتاویل وما کان الله لینزل علیه شیئا لم یعلمه تاویله واوصیاؤه من بعده یعلمونه کله والذین لا یعلمون تاویله اذا قال العالم فیهم بعلم فاجابهم الله تعالی بقوله یقولون امنا به کل من عند ربنا متن

بالواقع والقاطع بالظاهر والمراد بمعرفة الامور الاربعة معرفتها علی حسب الوضع ظنیة کانت
او قطعیة وینبغی التنبیه علی امور الاول ان النسخ نسبة عارضة للمعنی لا یتوقف فهمه علیها
لانها عبارة عن کون حکم رافعا لاخر علی الظاهر وانما قلنا علی الظاهر لان الرفع الحقیقی
لا یتصور بالنسبة الی الله کما اشرنا الیه فی اول المبحث واما الاحکام والتشابه فهما من
عوارض الدلالة فان کان للفظ دلالته علی ما ارید منه ظاهرة قطعیة او ظنیة یکون
محکما والا فهو متشابه ولیس الغرض من معرفتهما الا حصول القطع او الظن بالمراد او التوقف
الی ان یظهر ویحصلان من العلم بالوضع الواحد والمتعدد او العلم بالقرائن والمراد من
العلم بالوضع الواحد او المتعدد ههنا ما هو اعم من الظن الثانی ان طریق معرفة عروض
هذه النسبة قد یکون من جهة الروایة متواترة کانت او احادا منتهیة الی المعصوم او لا
کان یروی عنه المتواتر او الاحاد ان الحکم المستفاد من ایة خاصة کان معمولا به فی زمان
ثم نزلت ایة اخری منافیة للاولی منافاة النفی والاثبات فامر النبی ص بالعمل بها وترک
الاولی واما اذا انتهی الی المعصوم فیکفی ان یقول هذه منسوخة بهذه وقد یکون من
غیر جهة الروایة مثل ان نعلم ایة دالة علی حکم وایة منافیة لها بحیث لا یجتمع معها وکان العلم
بتاریخهما حاصلا لنا قبل او بعد فعلمنا من تاریخ المؤخرة انها نزلت بعد حضور وقت
العمل بالاولی وربما حصلت من غیر هاتین الطریقتین الثالث ان السید المرتضی رض
علی ما نقل عنه قال ان تاریخ نزول ایات القران مضبوط محصول لا خلاف فیه فلا یحصل
فیه اشتباه وقال بعض الافاضل قدس سره انه قد یحصل فیه الاشتباه اما لفقد النقل
او للاختلاف فیه او لعدم اطمینان النفس به اذا عرفت هذا فنقول المستفاد من هذا
الحدیث الشریف هو ان الافتاء بحکم من ایة مشروط بان یحصل للمفتی قطع او ظن بانها

والقران خاص وعام ومحکم ومتشابه وناسخ ومنسوخ فالراسخون فی العلم یعلمونه ومنها ما رواه سلمة بن محرز قال سمعت ابا جعفر ع یقول ان من علم ما اوتینا تفسیر القران واحکامه وعلم تغیر الزمان وحدثانه الحدیث ومنها ما رواه عن الصادق ع فی حدیث طویل ما انه شر علیکم ان تقولوا بشیء ما لم تسمعوه منا الحدیث ومنها ما رواه فی تفسیر انا انزلناه عن ابی جعفر ع قال فکان لم یمت محمد ص الا وله بعیث نذیر فان قلت لا فقد ضیع رسول الله ص من فی اصلاب الرجال من امته قال وما یکفیهم القران قال بلی ان وجدوا له مفسرا قال وما فسره رسول الله ص قال بلی قد فسره لرجل واحد وفسر للامة شان ذلک الرجل وهو علی بن ابی طالب ع الحدیث ومنها ما رواه الشیخ بسنده عن علی ع قال یا ایها الناس اتقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون فان رسول الله ص قد قال قولا آل منه الی غیره وقد قال قولا من وضعه فی غیر موضعه کذب علیه فقام عبیدة وعلقمة والاسود واناس منهم وقالوا یا امیر المؤمنین فما نصنع بما قد خبرنا به فی المصحف قال یسئل عن ذلک علماء ال محمد ع ومنها ما ورد ان تفسیر القران بالرای غیر جائز متن

ناسخة او منسوخة بعد الفحص اذا کانت محتملة لواحد منهما فان حصل فیعمل بمقتضی
ما حصل والا فان حصل القطع او الظن بعدم عروض هذه النسبة فیعمل بمقتضی العدم
وان حصل التردد فیعمل بموجبه ولا ریب ان الظن لا اقل منه کثیرا ما لا یحصل الا بعد فحص
جمیع الایات المتعلقة بالاحکام وامتیاز ما یتعلق به الحکم عن غیره وان کان لما یتعلق
به تعدد ثم فهم المنافاة او عدمها فی المتعدد ثم ملاحظة التاریخ واما اصالة عدم النسخ
فلا یفید الظن باحدهما ولا الظن بعدمهما ظنا حاصلا بعد الیاس عن الاطلاع علیهما
فلا یتحقق شرط الافتاء فی افتاء من یفتی بمضمون ایة باعتبار الظن باستمرار حکمها الا اصالة
عدم النسخ او کونه نادرا والمظنون الحاق الشیء بالاعم الاغلب فان قلت ان الغرض
من هذا الاشتراط هو الاحتراز عن الافتاء بخلاف الواقع بقدر الامکان فیجب علی
المفتی ایضا الفحص عن المعارض والمخصص بقدر الامکان لا سیما مع القطع بان
المعارض والمخصص موجودان فی الادلة بطریق الاجمال مثل القطع بتحقق الناسخ
والمنسوخ والمحکم والمتشابه فی القران اجمالا قلنا ان الدلیل القطعی دلنا علی جواز
العمل بالظن المستفاد من حقایق الالفاظ والعمل بخبر العدل من غیر تقیید وان لم نامن
معه من الوقوع فی الخطاء ومن یدعی التقیید فلا بد له من دلیل وقد تکلمنا علی ما قالوه
فی هذا المقام فی المبحث السابق ولعل الفرق بین معرفة المخصص والمعارض والناسخ
حصول الاشتراط بالاخیر لان النسخ قلیل یمکن معرفته بفحص قلیل ولا یلزم منه عسر واما
المعارض والمخصص فاکثر من ان یحصی فلهذا جوز العمل بالظن الحاصل من اصالة عدمهما
الی ان یظفر بهما قوله ره والظاهر ان المحکم الخ المتشابه هو المشتبه الملتبس ماخوذ من
الشبه لان احد الشبیهین یلتبس بالاخر فلا یعرف احدهما من الاخر فاطلاقه علی ما لا ظاهر

حتى قال الطبرسي ره في مجمعه قد صح عن النبي ص وعن الائمة القائمين مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص
الصريح وروى العامة عن النبي ص انه قال من فسر القرآن برأيه فاصاب الحق فقد اخطا قالوا وكره جماعة من التابعين القول في القرآن
بالرأي كسعيد بن المسيب وعبيدة السلماني ونافع وسالم بن عبد الله وغيرهم انتهى كلامه واما الشك في حجية خبر الواحد على
الاطلاق فلان المهم من ادلة حجيته الاجماع والاجماع فيما نحن فيه غير محقق لما عرفت من الاختلاف ولورود الروايات بطرح
ما خالف القرآن كرواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق
كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ورواية عبد الله بن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث
يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله عز وجل او من قول رسول الله
والا فالذي جاءكم اولى به وصحيحة
ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبد الله
يقول كل شيء مردود الى الكتاب
والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب
الله فهو زخرف وصحيحة هشام بن
الحكم وغيره عن ابي عبد الله ع قال
خطب النبي ص بمنى فقال ايها
الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب
الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب
الله فلم اقله وموثقة ايوب بن راشد
عن ابي عبد الله ع قال ما لم يوافق
من الحديث القرآن فهو زخرف و
يمكن الجمع بحمل هذه الاخبار على
الاخبار النبوية التي دونها العامة
متن

له ظاهر واما اطلاقه على ماله ظاهر واريد خلاف ظاهره فان علم ان ظاهره غير مراد ولم يعلم
المراد منه فالظاهر انه داخل تحت ما لا ظاهر له اذ المراد مما لا ظاهر له ما اريد منه سواء كان
له ظاهر لم يرد او لم يكن له ظاهر وان لم يعلم فاطلاق المتشابه عليه ان ثبت في الشرع او عرف
فهو المتبع والا فيكون من التفسير بالرأي واما الاستدلال عليه بقوله عز من قائل
يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله فلا ريب انه يدل على ان الذين في
قلوبهم زيغ يعرف المتشابه فيتبعه طلبا للفتنة وطلبا للتأويل ولا شك في ان من يحمل
المجمل على احد معنييه من غير دليل بل بمجرد الهوى فقد اتبعه طلبا للفتنة والتأويل واما
من يحمل ماله ظاهر على ظاهره مع عدم القرينة في الكلام على ان الظاهر غير مراد فلا
طلبه للفتنة والتأويل قوله ره ومنها ما رواه بسنده عن امير المؤمنين ع هذا الحق
مع حديث معوية وسلمة ظاهرة في اختصاص علم الجميع بهم ع قوله ومنها ما رواه عن الصادق ع
الظاهر ان المراد الافتاء من غير دليل معتبر شرعا واما القول بما يظهر من القرآن
فهو قول بما سمعوا من رسول الله ص وكيف لا وهم ع حثونا على عرض حديثهم على كتاب
الله والعرض على الكتاب المفسر بالخبر في الحقيقة عرض على الخبر قوله ومنها ما رواه
في تفسير انا انزلناه الظاهر ان مراده من التفسير ليس بيان ما يفهمه العرب من الحقائق
والمجازات الشائعة بل بيان ما خفي عليهم قوله ره ومنها ما رواه الشيخ الخ هذا
الحديث يدل على ان الافتاء مشروط بمعرفة الناسخ والمنسوخ والعام والخاص من الكتاب
والسنة ولا بد من حمله على ما يتعلق بالمسئلة المفتى بها وحمل وجوب السؤال على ما
يحتاج الى السؤال من المتشابهات وما يشك في نسخه وعمومه مثلا لما مر قوله قال
الطبرسي الظاهر من التفسير تفسير المجملات وبالجملة ما لا ظاهر له اذ ترى الطبرسي

او حمل المخالفة على ما اذا كان مظنون الخبر مبطلا لحكم القرآن بالكلية والتخصيص بيان لا مخالفة ام المراد بطلان الخبر المخالف
للقرآن اذا علم تفسير القرآن بالاثر الصحيح اذ لا شك في بطلان المخصص اذا كان ارادة العموم من القرآن معلوما بالنص
الصريح والمخالفة بدون ذلك غير معلومة لما عرفت وان كان تأويل الاخبار الاولة ايضا ممكنا بان العلم بكل القرآن منحصر
في الائمة ع لكن الظاهر انه خلاف ما اعتقده علماؤنا الاولون قال ابن بابويه في كتاب معاني الاخبار في باب معنى العصمة
قال ابو جعفر مصنف هذا الكتاب الدليل على عصمة الامام ع لما كان كل كلام ينقل عن قائله يحتمل وجوها من التأويل
واكثر القرآن والسنة مما اجمعت الفرق على انه صحيح لم يغير ولم يبدل ولم يزد ولم ينقص محتمل لوجوه كثيرة من التأويل وجب
ان يكون مع ذلك مخبر صادق معصوم عن تعمد الكذب والغلط ينبئ عما عنى الله ورسوله في الكتاب والسنة على حق ذلك
وصدقه لان الخلق مختلفون في
التأويل كل فرقة تميل معنى القرآن
والسنة الى مذهبها فلو كان الله
تبارك وتعالى تركهم بهذه الصفة من
غير مخبر عن كتابه صادق لكان قد
سوغهم الاختلاف في الدين ودعاهم
اليه اذ انزل كتابا يحتمل التأويل و
امرهم بالعمل بها فكانه قال تأولوا
واعملوا وفي ذلك اباحة العمل
بالمناقضات ولما استحال ذلك
على الله وجب ان يكون مع القرآن
من يعلم التأويل ويبين من المعاني
التي عناها رسول الله ص في سنته
واخباره دون التأويلات التي يحتملها
الفاظ الاخبار المروية عنه ع متن

تبيين المعاني الحقيقية والمجازية الظاهرة من غير استناد الى الاثر الصحيح وغيره قوله
اذا ورد عليكم الخ يدل بظاهره على عدم جواز العمل بخبر الواحد وان كان عدلا الا مع اقترانه
بواحدة من هاتين القرينتين ويمكن تخصيص الحديث بحديث من لا نثق به اما مطلقا
او مع معارضة الحديث الثقة اذا لم يقترن الثاني بواحدة من القرينتين فنعمل بالاول
مع اقترانه او لا الا الثاني قوله ره ويمكن الجمع الخ يأبى عن هذا الاحتمال ما ورد عنهم ع
في حمل حديثهم على القرآن قوله او حمل المخالفة الخ هذا اظهر الوجوه قوله ره اذا كان ارادة
العموم الخ ان كان المراد حصول القطع من الاثر الصحيح بمعونة القرائن فما ذكره واضح وان
كان المراد بالعلم الظن او ما يشمله فنقول ربما يحصل من الخبر المخصص ظن اقوى من الظن
الحاصل من الخبر الشاهد على العموم لرجحان حاصل للاول دون الثاني فلا يصح الحكم
بالبطلان على اطلاقه قوله ره مختص بالائمة ع هذا هو الظاهر من هذه الاحاديث وليس
تأويل الا في قليل منها وما نقله عن الصدوق ومنصور رحمهما الله لا ينافيه بل قول منصور
قلت كله قالوا لا شاهد عليه ثم الظاهر ان ما كان في الكتاب من حكم الظواهر المتفق على
كونها ظواهر اعني التي يقطع بالمراد منها او يظن به كل عارف باللغة مع قطع النظر عن
الخارج مما صادر وبافي الدين او المذهب فلا يحتاج المجتهد في البحث عن حاله وما
ليس بظاهر عند احد وظاهر عند اخر او يدعي احدهما ظهوره في معنى والاخر في معنى اخر وليس
معنى ظاهر اصلا فالظاهر رجوعه في الحكم الى الاخبار وما نحن فيه من القسم الاخير عند
البعض قوله ره وايضا الخ يريد ان القاطع وهو الاجماع دل على وجوب العمل بخبر
الواحد ان لم يكن مخالفا لظاهر الكتاب وهذه المخالفة مبنية على كون بعض الالفاظ
موضوعا للعموم وهو ظن مستفاد من اعتبارات واستقراءات ناقصة ومع ذلك فهو ظن

وروى الكليني في الصحيح عن منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله ع ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله
قال صدقت قلت ان من عرف ان له ربا فقد ينبغي ان يعرف ان لذلك الرب رضا وسخطا وانه لا يعرف رضاه وسخطه الا بوحي
او رسول فمن لم يأته الوحي فقد ينبغي له ان يطلب الرسل فاذا لقيهم عرف انهم الحجة وان لهم الطاعة المفترضة وقلت للناس
تعلمون ان رسول الله ص كان هو الحجة من الله على خلقه قالوا بلى قلت فحين مضى من كان الحجة على خلقه فقالوا القرآن فنظرت
في القرآن فاذا هو يخاصم به المرجي والقدري والزنديق الذي لا يؤمن به حتى يغلب الرجال بخصومته فعرفت ان القرآن
لا يكون حجة الا بقيم فما قال فيه من شيء كان حقا فقلت لهم من قيم القرآن فقالوا ابن مسعود قد كان يعلم وعمر يعلم وحذيفة
يعلم قلت كله قالوا لا فلم اجد احدا يقال انه يعرف ذلك كله الا عليا ع واذا كان الشيء بين القوم فقال هذا لا ادري وقال
هذا لا ادري وقال هذا لا ادري
وقال هذا لا ادري وقال هذا
انا ادري فاشهد ان عليا ع كان
قيم القرآن وكانت طاعته مفترضة
وكان الحجة على الناس بعد رسول الله ص
وان ما قال في القرآن فهو حق
فقال رحمك الله متن

ضعيف بعد ملاحظة كثرة الاختلاف الواقع في هذه المواضع لان كثرة الاختلاف تدل
على ان في ماخذ المسئلة غموضا فيحصل في احتمال الاشتباه فيه رجحان وبقدر ذلك
الرجحان يصير الظن ضعيفا الى ان يضمحل فطرح الخبر لاجل هذه المخالفة يكون طرحا
للمظنون القوي باعتبار المظنون الضعيف وهذا ما لا يجوزه عقل وانما قلنا المظنون
القوي لان ظن المخالفة وان كان ضعيفا يصير سببا لعدم القطع بان الخبر مما يجب العمل
لان الاجماع انما وقع على العمل بما يعلم عدم مخالفته او ما لا يظن بمخالفته لا ما لا يعلم
مخالفته وان حصل الظن بها وربما توهم متوهم ان غرضه ره ان الظن بكون العموم
مرادا لما ضعف لشيوع التخصيص والظن بكون الفاظ العموم موضوعة للعموم لما
حصل من الاستقراءات الناقصة مع ضعفه بكثرة الاختلاف وكون الفاظ الخصوص
موضوعة لمعانيها لما حصل من الدليل القطعي فطرح الخبر المشتمل على الخاص بالاية
المشتملة على العام مشكل وفي غاية الجراة لا يقال ان هذا الكلام يتم في خاص لا يكون
عاما واما الخاص الذي له عموم فهو ايضا يدل على معناه دلالة ظنية مثل ان تقول
اكرم الناس ثم تقول لا تكرم الجهال لان الجهال ايضا عام يجري فيه ما قيل في الفاظ
العموم لانا نقول انا ندعي القطع بكون بعض افراد العام مخالفا له في الحكم من اللفظ
الخاص ولا شك في دلالة قولنا لا تكرم الجهال على خروج فرد ما من الحكم المتعلق
بالعام وهذا القدر يكفينا في هذا المقام واما دلالة العام على ارادة جميع الافراد منه
فظنية سواء كانت باعتبار ظنية ثبوت وضع اللفظ للعموم او باعتبار احتمال التخصيص
اقول هذا الاحتمال وان كان له ماخذ في كتب الاصول لكن لا مساغ له عند المتدبر
في كلام المصنف ره والجواب على التقديرين موافقا لمذاق الاصوليين هو ان الاصل يكفينه

وايضا فان الظن الحاصل بعموم الالفاظ المعدودة من الفاظ العموم مما يشكل طرح خبر الواحد به ويضعف طرح ظن عمومها
كثرة الاختلاف الواقع فيها حيث ذهب بعضهم الى انه لم يوضع للعموم لفظ اصلا وذهب بعضهم الى اشتراكها لفظا وبعضهم
معنى وتوقف بعضهم كما مر وح فطرح الخبر الواحد الذي يجب العمل به لولا المخالفة بمجرد ظن ضعيف حاصل من الاعتبارات
والاستقراءات الناقصة في غاية الجراة واحتج من ذهب الى عدم تخصيص القرآن بخبر الواحد بان القرآن قطعي وخبر الواحد ظني
والظني لا يعارض القطعي ويرد عليه اولا ان التخصيص انما هو في الدلالة وقطعية المتن غير مجد والدلالة ظنية كما مر وثانيا
بمنع ظنية خبر الواحد بل هو ايضا قطعي من جهة الدلالة وثالثا بمنع ان الظني لا يعارض القطعي اذا كان الدليل الدال
على حجية ذلك الظني قطعيا وباستلزام امتناع النسخ بخبر الواحد امتناع التخصيص به للاشتراك في مطلق التخصيص
والجواب منع عليته المطلق التخصيص
بل هي التخصيص الخاص الافرادي
لا الازماني والسر ان الاول مبين
لا الثاني واحتج الذاهب الى تقديم
الخبر بان فيه جمعا بين الدليلين في
العمل بالعام فانه يوجب الغاء الخاص
بالمرة والجواب اولا منع حجية الخبر
ح وثانيا بمنع وجوب الجمع بين
الدليلين او اولويته اذا كان الجمع
مخرجا للدليل القطعي عن معناه
الحقيقي متن

القطع بكون المعنى متبادرا من لفظ سواء كان في اللغة او في الشرع او في العرف مع
عدم منافاة الوضع الشرعي للاخر بان كان يثبت في الشرع وضع مغاير لهما فاذا قطع
بالتبادر الشرعي يضم اليه ان كل ما يتبادر من الشرع يجب على العمل به للاجماع على العمل
بالظواهر اذا لم يصرف عنه ظاهر صارف واذا قطع بالاخر يضم مع ذلك قولنا الاصل
عدم النقل ومع هذا الاصل يحصل لنا الظن بان الظاهر المتبادر مراد الله تعالى فنقول
فيما نحن فيه انا علمنا بالضرورة الوجدانية من انفسنا ومن غيرنا من المحاورين باللغة
العربية تبادر العموم من بعض الالفاظ مع التجرد عن القرائن فاذا رأينا في الكتاب مثل
هذا اللفظ ولم يكن لها صارف عن العمل به يجب علينا العمل به وكون خبر الواحد صارفا
اول المسئلة فالعمل بالخبر مشروط بعدم المخالفة ولا بد للعمل من العلم بالشرط وما حصل
لنا فيكون طرح عموم القرآن لاجل الخبر طرح قطعي العمل لما لا يجوز العمل به وهذا لا يجوزه العقل
ثم انه كيف ضعف العموم كثرة الاختلاف ولم يضعف العمل بالخبر كثرة الاختلاف لا سيما
اذا ادعى مثل السيد ره الاجماع على عدم جواز العمل على انا نقول اذا لم يحصل لنا القطع
بكون مثل هذا الخبر من موارد الاجماع وسلمنا حصول الظن به فلا بد من قاطع اخر
يدلنا على جواز العمل بما تظنه من المجمع عليه ومن اين لكم ولقائل ان يقول ان الذين يعملون
بالخبر لا يعملون بظاهر الكتاب ويعملون الخبر صارفا عنه فمع خروجهم لا يتحقق اجماع
وبعبارة اخرى انكم قلتم ان الاجماع حاصل على العمل بظواهر الكتاب اذا لم يصرف عنه
صارف فالمراد بالصارف اما ما يقطع بكونه صارفا او ما يظن به ونحن قد حصل لنا باعتبار
الخبر ظن بان الاية مصروفة عن ظاهرها فلا نعمل بها فلا يمكنكم ان تدعوا ان الاجماع على العمل
شايع لموضع النزاع الى ان الاجماع على العمل بالظواهر اعني ما يظن منه المراد كيف يتحقق

الباب الثاني في الادلة الشرعية وفيه فصول الاول في الكتاب ووجوب اتباعه والعمل به متواتر ومجمع
عليه وقد اشبعنا الكلام فيه في البحث المتقدم متن

مع مخالفة الاخباريين قدس سرهم وسنشير الى كلامهم انشاء الله في المقصد الاتي فتحصل من مجموع الكلام سقوط اعتبار العموم والخصوص وترجيح احدهما على الاخر من جهة انفسهما فلابد في الترجيح من ملاحظة مرجحات اخر وقد رجح الخبر بان في العمل به اعمالا للدليلين بخلاف الظاهر فانه يوجب الغاء الخاص وسبق وسيجيئ ايضا من المص ما فيه ولكن بعض الاعلام ادعى ان الصحابة والتابعين واصحابنا يعملون بالخبر قال ره والصواب ان الدليل الذي يصلح للاعتماد عليه في حجية خبر الواحد يدل على جواز تخصيص الكتاب به فان الدليل عليه هو عمل الصحابة والتابعين في موارد منكورة وقلما تخلو الواقعة من عموم من العمومات القرانية او خصوصها وكذا عمل اصحابنا وعد قدس سره من المواضع التي خصتها السنة اشياء فقال ومن جملة ذلك ان الكتاب اباح نكاح الاربعة والسنة خصصت العبد بالحرتين لاغير وجعل العدة للمتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا وخصصت السنة بالحرة وجعل عدة الامة شهرين وخمسة ايام وجعل مخلفات الميت كائنا ما كان باسرها للورثة منقسمة بينها وخصصت السنة بغير ما يحبى به الولد الاكبر وبغير القاتل والكافر والرق وسوغ نكاح من سوى المعدودات مط وقيدته بما سوى نكاح المنكوحة في العدة والمطلقة تسعا للعدة وغير ذلك وقد خصص قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية باشياء كثيرة كالجري والمارماهي وغير الخمر من انواع الخمر وما اشبهه وتحقق الاجماع لايقدح في المط اذ يعلم بالقرائن ان الاجماع انعقد بالاخبار الواردة في هذا الباب ودعوى التواتر فيها باسرها جزاف قوله ره الاول في الكتاب ووجوب اتباعه والعمل به اجماعي اقول لقد طال التشاجر بين المجتهدين والاخباريين في العمل بظواهر الكتاب في الاحكام الشرعية النظرية ولاخلاف بينهما

في وجوب العمل بالقران انما الخلاف في انه هل يجوز العمل به من غير نص من الائمة عليهم السلام ام لا قال الشيخ الفاضل المحدث الحر العاملي قدس سره في الفوائد الطوسية عند اعتراضه على المجتهدين العاملين بالظواهر لانزاع في وجوب العمل بالقران انما الكلام في جواز العمل به من غير نص من الائمة ع في تفسيره وموافقة ظاهره ونفي النسخ والتقييد والتخصيص والتاويل ونحوها انتهى وانا انقل انشاء الله بنذا مما قالته الطائفتان رضوان الله عليهما مع نقض وابرام من غير حمية وعصبية والله يقول الحق وهو يهدي السبيل فاقول قال السيد الفاضل السيد نعمة الله في رسالته منبع الحيوة اما الاخباريون قدس الله ارواحهم فذهبوا الى ان القران كله متشابه بالنسبة الينا وانه لايجوز لنا اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه انتهى اقول التامل فيما تقدم من كلام المص ره يعطي انه ره ايضا منهم من كلامهم صحة ما نفيه قدس سره اليهم وقد استدلوا اولا بالايات الدالة على وجوب اتباع الرسول ص واولي الامر وعلى وجوب الرد اليهما عند الاختلاف وعلى ما يفيد مثل هذين والايات الدالة على ذم اتباع الظن قال الشيخ ره في الفوائد اعلم ان لنا ان نستدل بالقران ولايلزم التناقض لوجهين احدهما انه دليل التزامي للخصم لانه يعتقد حجية تلك الظواهر مط وثانيهما وجود النص المتواتر المخالف للعامة الموافقة لتلك الظواهر فالاستدلال في الحقيقة بالكتاب والسنة معا ولاخلاف في وجوب العمل بهما انتهى واستدلوا ثانيا بالاخبار الدالة على ان علم القران مختص بالنبي وخلفائه ع وانه لايجوز تفسير القران بالراي اقول هذه الادلة ان اقيمت على انه لايجوز العمل بالظواهر التي ادعيت افادتها للظن المحتملة للتخصيص والتقييد والنسخ وغيرها لصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلم يبق افادته للظن وما افاده قد سلفنا العمل به مع قبول ان في القران محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام

معهم ولا يرد عليهم شيئ وان كان بعض ادلتهم غير واف بمطلوبهم وهذا هو الظاهر من بعض كلماتهم واما اذا اقيمت على ما نسبه السيد ره اليهم فكلا لما اشرنا اليه فيما تقدم من ان الله تبارك وتعالى انزل الى رسول الله ص كتابا عربيا بلسان قومه وامر عباده فيه وفهمهم ووعدهم واوعدهم وذكر لهم ادلة على وجوده وصفاته الجلالية والجمالية وقص عليهم قصص الماضين ليعتبروا وغير ذلك وقد فهم القوم تلك المقاصد منه وقطعوا بان الله اراد منهم ما فهموه ولم يبين النبي ص لهم جميع ما في القران ولم يكن لهم غيره مرجع وكيف يسوغ لاحد ان يقول ان الله العزيز وعلى احال البيان الى النبي ص بل الى من يجيئ بعد البعثة بقريب من ثلثمائة سنة ولولا ان السيد ره نسب هذا القول اليهم وهو يظهر من بعض كلماتهم لبادرت الى تكذيب مثل هذه النسبة وجملة القول فيما استدلوا به على ما نسب السيد قدس سره اليهم وتقدم بعض منه في المبحث السابق من هذه الرسالة ان القدر المسلم من هذه الادلة وغيرها هو ان علم جميع القران عند من خوطب به وان فيه ما لاعلم لاحد به ولم يبينه النبي ص لاحد الا لعترته ولا احتياج الناس الى العلم به وفيه ما لايحيطون به علما الا بعد البيان وفيه ما لايعذرون بجهله قال الشيخ المحدث حسين بن شهاب الدين العاملي في كتابه الذي الفه لبيان طريق المتقدمين روى الشيخ في التبيان والطبرسي في مجمع البيان عن ابن عباس انه قسم وجوه التفسير الى اربعة اقسام قسم لايعذر احد بجهالته وقسم تعرفه العرب بكلامها وقسم يعلمه العلماء وقسم لايعلمه الا الله فاما الذي لايعذر احد بجهالته فهو ما يلزم الكافة من الشرايع التي في القران وجمل دلائل التوحيد واما الذي تعرفه العرب بلسانها فهو حقايق اللغة وموضوع كلامهم واما الذي يعلمه العلماء فهو تاويل المتشابه وفروع الاحكام واما الذي لايعلمه الا الله فهو ما جرى مجرى الغيوب وقيام الساعة انتهى والمراد منها

ان معرفة ضروريات الدين كالاقرار بالتوحيد والرسالة ووجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك لاعذر لاحد من المكلفين في جهله بل يجب السعي في تحصيله من القران او من غيره وفهم معاني القران باعتبار دلالة الفاظه يعرفه من عرف اللغة واساليب الكلام ومواقع الالفاظ بحملها على معانيها الحقيقية والمجازية بحسب مقتضى المقام ومحاورات البلغا واما معرفة التاويل وتخصيص العام وتقييد المطلق واستنباط الاحكام النظرية من اصول الدين وفروعه منه فعلم خاص بالعلماء من ال محمد ص انتهى كلامه اعلى الله مقامه واما دلالتها على ان الكل متشابه بالنسبة الينا وان كلما دل من الايات على المسائل الفرعية فهي متشابهة فليست كما زعموه بل لو فرضنا ان بعض الاحاديث دل صريحا على هذه الدعوى لاولناه ورددنا علمه الى العالم المخالفته لما علم بالضرورة فينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر بالمعنى الذي اشرنا اليه وقد اشرنا الى ان الحق مع الاخباريين والقول الفصل مع تفصيل وتوضيح يظهر بعد تمهيد مقدمتين الاولى هي ان بقاء التكليف الى انقراض الدهر مما لاشك فيه ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على افهام المكلفين ما كلفوا به وهو يكون في الاكثر بالقول ودلالة القول على المراد منه قد تكون قطعية ولو بضم امور خارجية وكثيرا ما تكون ظنية اذ مدار الافهام وقطبه في كل لغة انما هو على القاء الحقايق مجردة عن القرينة والقاء المجازات معها فيبنى العقلاء المخاطبون الاعتقاد والعمل على ما يفهمونه وان كان احتمال التجوز في الاول وخفاء القرينة واشتباهها على المخاطب في الثاني باقيا لانه لايبعد ان ينصب متكلم قرينة لارادة معنى مجازي فيصرفها المخاطب الى معنى مجازي اخر لكون القرينة مناسبة للمعنيين والذي يكشف عما قلنا انا لو فرضنا كون صيغة الامر للوجوب لغة فامر لغوي عبده فابطا عن المسارعة الى الامتثال معتذرا باحتمال التجوز لو

العقلاء وكذا يذمون المولى لو عذب العبد لانه سارع الى الامتثال بعد فراغ المولى من
التكلم ولم يصبر حتى يظهر عليه القرينة ولو بعد حين فان قلت تاخير القرينة عن وقت الخطاب
جائز على المشهور وعن وقت الحاجة ايضا كذلك اذا كان لاحد مصلحة داعية الى التاخير
راجحة عند العقل والشرع على العمل بخلاف ما اريد من الكلام مثلا لو فرضنا ان احدا قال لعبده
اكرم كل من دخل دارى غدا وهو يريد غير زيد فاخر البيان الى الغد فلما حضر زيد ايضا وكان
المولى خائفا من زيد على نفسه فترك البيان فاكرم العبد زيدا ايضا فلا ريب فى رجحان مصلحة
التقية والاتقاء على ترك اكرام زيد فكيف يسوغ للعقلاء الذم اذا ابطا العبد معتذرا بهذا
الاحتمال الواقع فى المحاورات وكذا كيف يجوز ذم المولى على العقاب مع مسارعة العبد الى
الامتثال اذا قال المولى لم لم تصبر حتى تظهر عليك جلية الحال قلت ما ذكرت نادر ولا سيما
الاخير ولا عبرة بمثله عند العقلاء ولهذا يتسارعون الى الذم مع قيام هذا الاحتمال عندهم
الثانية هى ان التشابه كما يكون فى اصل اللغة كالاشتراك اللفظى كذلك تكون بحسب
الاصطلاح مثل ان يقول احد انى استعملت العمومات كثيرا وانا اريد الخصوص من غير
قرينة متصلة واطلق المطلقات وانا اريد المقيدات وربما احكم حكما يدل ظاهره على
الاستمرار ولكن سانسخه وربما اخاطب احدا وانا اريد غيره او اخصص قوما بالخطاب
وانا اريدهم مع غيرهم او نرى نحو امثال ذلك فى كلامه وان لم يصرح هو به مع علمنا بعدم
غفلته ومسامحته فح لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به الا الا ان يكون
العام الباقى على عمومه والمطلق الباقى على اطلاقه كثيرا بالنسبة الى المخصوص والمقيد وكذا
غيرهما والقران من هذا القبيل لانه وان كان عربيا لكنه نزل على اصطلاح خاص لا اقول
على وضع جديد بل اعم من ان يكون كذلك او يكون فيه مجازات لم يعرفها العرب ومع ذلك

قد وجدت

قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها اصلا كالمقطعات فى اوايل السور ثم ان الله عز وجل
لم يدع المكلفين حتى انزل الى رسوله قوله هو الذى انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات
هن ام الكتاب واخر متشابهات الاية فذمهم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هى
وكم هى بل لم يبين لهم المراد من هذه اللفظة وجعل البيان موكولا الى خلفائه عليهم السلام
والنبى ص نهى الناس عن التفسير بالاراء وكذا اوصياؤه ع وكذا جعلوا لنا الاصل عدم العمل
بالظن الا ما اخرجه الدليل اذا تمهدت هاتان المقدمتان فنقول مقتضى المقدمة
الاولى هو العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل لان ما صار منها متشابها لا يحصل
الظن بالمراد منه وما بقى على ظهوره وحصل منه مندرج فى الاصل المذكور فنطالب لعامل
به بدليل جواز العمل به لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرجه
الدليل مثل عمل اصحاب النبى والائمة ع بالظن المستفاد من الاخبار اذا سمعوها منهم ع
من غير فحص وتحصيل قطع بالمراد وتقريرهم ع على ذلك لا يقال ان الظاهر من المحكم ووجوب
العمل بالمحكم اجماعى لانا نمنع الصغرى اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص واما شموله
للظاهر فلا كيف وهم قد عرفوه بتعريفات مختلفة ولم يقيموا دليلا على ان المعنى الشامل للظاهر
هو المراد منه فى القران والاخبار ولا يظهر ايضا من الاحاديث الواردة فى تفسيره هذا
الشمول بل ادعى الشيخ الفاضل المحدث حسين بن شهاب الدين العاملى فى كتابه ايضا
ان الذى يظهر من الاخبار مساواة المحكم للنص حيث قال ان المفهوم من الاحاديث هو
ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه انتهى وانا انقل
تعريفاتهم مع بعض الاحاديث الواردة فى تفسيره حتى يظهر لك ان دعوى الشمول او المساواة
بين المحكم والظاهر مع هذا الاختلاف لا بد لها من دليل قطعى اما التعاريف فمنها انه ما اتضح معناه



وظهر لكل عارف باللغة ومنها انه ما كان محفوظا من النسخ ومنها انه ما كان محفوظا من التخصيص
ومنها انه ما كان محفوظا منهما ومنها انه ما كان متضمنا للترتيب لافادة اما مع تاويل او
بدونه وقد يفسر بالمضبوط المتقن وهو المعنى اللغوى كما صرح به فى مجمع البحرين ومن شرح
كان اعرف بما وانه للنص وقال شيخنا الطبرسى ره قيل فى المحكم والمتشابه اقوال
احدها ان المحكم ما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقترن اليه ولا دلالة تدل على المراد
لوضوحه نحو قوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا ولا يظلم مثقال ذرة ونحو ذلك مما لا يحتاج
فى معرفة المراد به الى دليل انتهى واما الظاهر فعرفوه بانه اللفظ الدال على احد محتملاته دلالة
راجحة لا ينتفى معها الاحتمال وانت اذا تاملت النسبة بين تعريف الظاهر وما قالوه فى
المحكم وجدت بينهما المباينة والعموم المطلق والعموم من وجه والمساواة فكيف تسمع دعوى
المساواة اذ شمول المحكم مطلقا من غير بينة واما الاحاديث فروى فى الصافى عن العياشى
قال بعض الصادقين ع الناسخ الثابت المعمول به والمنسوخ ما قد يعمل به ثم جاء ما نسخه و
المتشابه ما اشتبه على جاهله وفيه ايضا وفى رواية الناسخ الثابت والمنسوخ ما مضى
والمحكم ما يعمل به والمتشابه الذى يشبه بعضه بعضا وفيه ايضا عن عبد الله بن سنان عن
الصادق ع والفرقان المحكم الذى يعمل به وكل محكم فهو فرقان وايضا فيه عن ابى عبد الله ع ان المحكم
نؤمن به ونعمل به وندين به واما المتشابه فنؤمن به ولا نعمل به اخذنا موضع الحاجة
من الاحاديث وفى الفوائد الطوسية عن بعض الفضلاء عنهم ع ان المنسوخات من المتشابهات
والمحكمات من الناسخات انتهى وليس فيها ما يدل على كون الظاهر محكما لاحتمال ان يكون
العمل بالمحكم مستندا الى القطع بالمراد منه وما نقله بعض الفضلاء يدل على ان المتشابه
اعم مطلقا من المنسوخ والمحكم اخص مطلقا من الناسخ وعلى ان التشابه ليس منحصرا فى اشتراك اللفظ

ونحوه

ونحوه بل الجهل باستمرار الحكم يجعل اللفظ متشابها فمثل قولنا اغسلوا وجوهكم وان كان
محكما بالنسبة الى رجحان الغسل مثلا فهو متشابه بالنسبة الى استمرار ذلك الرجحان ولا يظهر منه ايضا
النسبة بين الظاهر والمحكم وما دل عليه من النسبة بين المتشابه والمنسوخ فواضح واما
النسبة بين المحكم والناسخ ففيه اشكال لان هناك ايات محكمات دالة على احكام ليست بناسخة
لغيرها فلا بد اما من تقدير مضاف فى قوله ع والمحكمات من الناسخات واما من ارتكاب تجوز فى
الناسخ بان يقال كل محكم لما رفع حكم البراءة الاصلية فهو ناسخ له او يقال انه لم يعتبر
فى الناسخ ان يكون رافعا لحكم بل اعتبر فيه كونه ثابتا معمولا به سواء كان رافعا لاخر ام لا
والذى يمكن ان يقال من قبل العاملين بالظاهر هو ان المتشابه كما يدل عليه بعض
الاحاديث ما اشتبه على جاهله فنقول لا شئ من الظاهر بمشتبه وكل متشابه مشتبه
فلا شئ من الظاهر بمتشابه واذا لم يكن متشابها يكون محكما وكل محكم يجب العمل به وفاقا
اما الكبرى فللاحاديث واما الصغرى فلان قوله ع ما اشتبه على جاهله هو ان غير الامام
وهو الذى عبر عنه بالجاهل بعد علمه بالوضع يتصور منه الجهل بالمراد من اللفظ بحيث
يصير مترددا فيه ولا شك ان الظاهر يكون المراد منه مظنونا فلا يكون مشتبها بهذا المعنى
والجواب عنه اما اولا فبان المظنون ايضا مشتبه لان الجهل المقابل للعلم بمعنى الاعتقاد
الجازم يصدق على الظن فيكون الظان ايضا جاهلا ويكون المراد مشتبها عليه والحاصل
انا لا نم ان الاشتباه منحصر فى صورة الشك والترديد بل كل غير معلوم مشتبه وان كان
مظنونا قال الفاضل المحدث الشيخ حسين بن شهاب الدين العاملى ان المفهوم من الاحاديث
هو ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه كما مر واما
ثانيا فبانا وان سلمنا الانحصار وكون الظاهر غير متشابه ولكن لا نم انه محكم اذ لا دليل على

انعضا الايات فيهما وقوله تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات لايدل على الحصر
فلا يلزم من وجوب اتباع المحكم والعمل به جواز اتباع الظواهر لم لا يجوز ان يكون الواجب
اتباع المحكم ورد علم المتشابه الى العالم وعدم تكلف تحصيل العلم به والوقوف عند الظواهر
والعمل حتى يظهر تفسير اهل الذكر له هذا لا يقال ان ما ذكرتم في عدم جواز العمل بظواهر
القران ان تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لان فيها ايضا محكما ومتشابها
وناسخا ومنسوخا وعاما اريد منه الخاص ومطلقا اريد منه المقيد لانا نقول تحقق سبق
ما يستفاد منه الجواب ونقول ههنا تاكيدا وتوضيحا انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر
الكتاب والسنة عند عدم نصب القرينة العقلية والفعلية والقولية المتصلة على
خلافها ولكن منعنا من ذلك في العمل بالقران اذ منعنا الله من اتباع المتشابه ولم يبين
حقيقته لنا ومنعنا رسول الله صلى الله عليه وآله عن تفسير القران ولا ريب في ان غير النص محتاج الى التفسير
لتحقق الاجمال فيه واوصياؤه ايضا منعونا وايضا ذم الله من اتباع الظن وكذا رسوله
واوصياؤه ولم يستثنوا ظواهر القران لا قولا ولا تقريرا وليس هناك دليل قطعي بل ظني
ولا اجماع على الاستثناء واما الاعتذار في العمل بالظن بانا لما ظننا كون حكم مستفادا
من اية مرادا لله تعالى علمنا به لان تركه مورث لخوف المؤاخذة في الاخرة ودفع الخوف المظنون
واجب فيجاب عنه بان عقلك دلك ايضا على قبح المؤاخذة مع النهي المطلق عن اتباع
الظن وعدم بلوغ المخرج وكيف يسمع هذا الاعتذار مع ان القايس يعتذر ايضا بمثل
عذرك وانت تمنعه من القياس وسياتي لهذا زيادة توضيح انشاء الله تعالى في مبحث حجية
الاجماع المنقول بخبر الواحد واما الاخبار فقد سبق في مبحث جواز العمل بالعام قبل الفحص
عن المخصص ان اصحاب الائمة عليهم السلام كانوا عاملين باخبار تبلغهم من واحد منهم عليهم السلام وكان في قريب

خمسين سنة فصاعدا عندهم اصل وكتاب يرجعون اليه وكانوا اذا حدثت حادثة
وروى ثقة فيها خبرا من المعصوم المتقدم يعملون بخبره من غير تفحص وسؤال عن انه
هل هناك عند احد مخصص او معارض او ناسخ او مقيد وكانوا يعملون الى ان يجيء من
عند الحي المعارض او غيره ثم بعد جمع جل الاحاديث في الاصول والكتب ما كان عند
كل واحد من فضلائهم الا اصلا لا غير او مع اصل واحد من غيره وبالجملة ما كان مجموع
الاحاديث مجتمعا عندهم وما كان لهم مثل التهذيب بل مثل الفقيه والائمة عليهم السلام يعلمون هذه
الطريقة منهم ولا ينكرون بل يحضونهم على العمل بالاصول وكتابة الحديث وبالجملة قد
حصل لنا علم قطعي من التتبع بتجويز العمل من ائمتنا عليهم السلام بخبر العدل الامامي من غير فحص
لهذا عملنا بظواهر الاخبار مع ما قلناه سابقا من ان مدار التكاليف في كل اللغات على
الظواهر من لدن ادم عليه السلام الى يومنا هذا ولولا الذي قلنا لكنا في العمل بظواهر الاخبار ايضا
من المتوقفين والله الموفق واستدل بعض الفضلاء بايات واحاديث على جواز العمل
في الاحكام النظرية بظواهر القران المحتملة لوجوه متعددة من النسخ والتقييد والتخصيص
والتاويل وغير ذلك وان لم يرد نص في موافقة مضمونها عنهم عليهم السلام ولا في تفسيرها وتفسير
الظاهر بما مر ذكره ويرد عليه ان هذا الاستدلال دوري لانه استدلال بظواهر الايات
على حجية الظواهر اللهم الا ان يدعى ان هذه الايات محكمة عند الكل اما بنفسها او بتوسط
دليل قطعي وانا انقل انشاء الله تعالى بعض كلماته مما اظنه اقويها وارجحها اليقاس عليه
غيره اذ ليس في الاطالة فائدة معتد بها الاية الاولى فان تنازعتم في شيء فردوه الى
الله والرسول والرد الى الله والرسول رد الى محكم كتابه كما جاءت به الرواية اقول
الذي يقطع بانه مراد هو ان المخاطبين بهذا الخطاب المتنازعين في شيء ما لو شئت قلت

قوله تعالى

في كل شيء مامورون بالرد الى الله والى الرسول لرفع التنازع ولا نعلم ما المراد بالرد الى الله
وانه هل يكفي الرد الى واحد منهما او لا بد من اجتماعهما تنزلنا عن ذلك وقلنا ان المراد
بالرد الى الله الرد الى محكم كتابه وانه يكفي الرد اليه ولكن نقول لا ندري ما المراد بالمحكم
اذ فسروه بمعان مختلفة كما سبق سلمنا ان المراد منه هو الذي نقطع بالمراد منه لكن
نقول ما الذي افادتنا هذه الاية وقد تنازعنا في جواز العمل بالظواهر فان قلت افادتنا
الجواز قطعا فاين موضع الافادة وان قلت افادتنا ان نرجع الى المحكم عند ما لم يرتفع به
النزاع من بيننا فنقول نعم ولكن بين هذا المحكم حتى ننظر فيه وان قلت افادتنا ان نرجع
في العمل بالظواهر الى المحكمات لتغير الاحتمالات المرجوحة من مدلولاتها مقطوعا بعدمها
فهذا يفيد انه لا يجوز العمل بالظاهر حتى يصير محكما وهو خلاف مطلوبك نعم تدل هذه الاية
بعد التسليم والتنزلات على ان في القران ما يجوز الرد اليه وهو المحكم والاحتجاج بها حسن
لرد قول الاخباريين وهو ان القران كله بالنسبة الينا متشابه واعترض عليه الشيخ الفاضل
الحر العاملي قدس سره بان هذه الاية معارضة بقوله عز وجل فلا وربك لا يؤمنون حتى
يحكموك فيما شجر بينهم وليس فيها تقييد بوجود اية موافقة لقوله وكذا قوله تعالى وما اتاكم
الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
وقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وقوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي
الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني الى غير ذلك
من الايات التي يؤيدها النصوص المتواترة والادلة العقلية الدالة على وجوب الرجوع الى
النبي والامام عليهما السلام وحجية قولهما مطلقا اقول ان المحكم كما انه قول الله عز وجل فهو ايضا
قول رسول الله صلى الله عليه وآله وحكمه فلو انهم حكموا النبي صلى الله عليه وآله وهو تلى اية محكمة يقطع بها النزاع فلم يجدوا

في انفسهم حرجا وسلموا لكانوا مؤمنين فكذا لو تحاكموا اليه فرفع نزاعهم بقوله لكانوا
رادين الى الله والرسول والحاصل ان الرد الى كل رد الى الكل لتلازمهما حكما ولهذا اكتفى
في الثانية بالرد الى الرسول فكل من رد الى المحكم فقد رد الى الرسول وكل من رد الى
الرسول فقد رد الى محكم وان لم نعلم بعينه لان في القران تبيان كل شيء والنبي يعلم محكمه
منه وبالجملة كل ما دل على وجوب الرجوع الى الرسول والى الامام يدل على وجوب الرجوع
الى احد الامرين الاية المحكمة التي هي قول الله ومستند حكمهما وقولهما الذي هو مستند
الى محكم البتة الاية الثانية قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب الاية ذمهم على اتباع
المتشابه دون المحكم فلو كان مثله لما كان كذلك وفيه ان هذه الاية محكمة في ذم اتباع المتشابه
واما وجوب اتباع المحكم فلا يستفاد منها الا ظنا اذ كون بعض الكتاب محكما وكون المحكم
ام الكتاب لا يدل على وجوب اتباعه وذم اتباع المتشابه يدل على عدم ذم اتباع المحكم بمفهوم
اللقب وهو في كمال الضعف سلمناه ولكن نقول ان وجوب الرجوع اليهما لا نزاع فيه
لاحد انما النزاع في كون الظاهر محكما بالنسبة الينا وما ثبت حقيقة شرعية ولا غيرها في
المحكم بحيث يدخل الظاهر فيه قطعا والمستدل انما استدل بها بناء على كون الظاهر محكما
الثالثة قوله تعالى افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها ذم على ترك تدبره ولا ريب ان
المراد به الحث على العمل بمقتضاه اذ التدبر انما يكون مطلوبا لغاية اقول لعل المسلم ذم
عدم التدبر وقد تدبرناه فوجدناه مشتملا على دلائل تفيد القطع بوجود الصانع وعلى ما هي
دالة قطعا على حسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان والفساد في الارض وقطع الرحم
وغير ذلك وليس فيها الحث على التدبر لاستنباط الاحكام الفرعية ولو كانت لها دلالة
فدلالة ظنية لا تفيد في هذا الموضع الرابعة قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه فانه ثبت للعلماء

استنباطا ومعلوم انه وراء المسموع منهم ع اقول بعد التنزل عن معرفة المستنبطين اهم الائمة ع او ما يشمل غيرهم ايضا انه ليس كل العموم يعتمد على ان يعلم ان الاية المذكورة في
سورة مخصصة قطعا لاية اخرى مذكورة في سورة اخرى والمجموع يدل قطعا على حكم مثلا
فهذا وامثاله داعي الاستنباط المستند الى القطع بمراد الله تعالى هو الاستنباط الذي
نوافقكم في العمل به لا التمسك بدلالة ظنية الخامسة قوله تعالى بلسان عربي مبين والغرض
منه وضوح المعنى اقول ان اريد بوضوح المعنى ما يشمل فهم المجمل من حيث الاجمال
فسلم وضوح كل القران وان اريد ما يعلم او يظن بالمراد منه فلا كيف والمتشابه من هذا اللسان
هذا مع انك تعلم ان بعض القوم لم يعرف الكلالة ولا الاب في قوله تعالى وفاكهة وابا مذكور
المراد من المبين وضوح اكثره او معنى اخر ثم اخذ في الاستدلال بالحديث وذكر عشر احاديث
اقواها دلالة ترجمة الاول الامر بالاخذ به في الحديث المشهور على الاطلاق وخرج منه المتشابه
بالاجماع وبقي ما عداه والظاهر ان مراده بالحديث هو حديث الثقلين فاقول اذا امر احد احدا
بالتمسك بكتاب لا يدل على انه يمكنه الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم
بعد الافهام لا سيما اذا قال تمسك بالكتاب وبالعالم به فخ لم يخرج منه المتشابه بل يتمسك
به ايضا بعد افهام العالم به الثاني الامر بعرض الحديث المشكوك في صحته عليه اقول
العرض على المحكم عرض على القران ونحن نقول به الثالث التوبيخ على ترك العمل به كما
رواه ابن بابويه عن الصادق ع في جواب من قال ان لي جيرانا ولهم جوار يتغنين ويضربن بالعود
فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن تالله انت اما سمعت الله عز وجل يقول
ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا اقول الظاهر ان الراوي توهم ان
الافعال التي يؤخذ بها في القيمة هي فعل اليد والرجل واللسان وهو لم يتقدم منهن بالسماع ولا

ولا السعي اليهن بالرجل ولا التمس منهن التغني باللسان فنبهه ع على ان دلالة هذه الاية
على كون فعل السمع ايضا مسؤلا عنه قطعية وكون السمع في الباطن غير السمع المعروف
لا يجعل الاية غير محكمة في الظاهر اعني الوضع اللغوي الرابع تعليم الاستدلال به
كقول الباقر ع في صحيحة زرارة المشهورة لمكان الباء وقول ابي عبد الله ع في رواية عبد الاعلى
مولى ال سام حيث قال له عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع
بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من
حرج امسح اقول كون الكتاب كله محكما بالنسبة الى الامام مما لا ريب فيه فيجوز له الاستدلال
بما هو ظاهر عند زرارة وما قال له لك ايضا مثل هذا الاستنباط واما الاية الاخيرة
فتدل على كبرى كلية دلالة قطعية ولو بضم الاجماع على عموم النكرة الواقعة في سياق النفي
ههنا وهي قولنا لا شيء من الحرج في الدين والحرج له افراد يقينية وافراد مشكوك فيها
فلعل عدم وضع المرارة او رفعها بعد الوضع كان من الافراد اليقينية عند السائل فقال له
هذا واشباهه من الصغريات اذا انضمت الى الكبرى القطعية يفيد المط ونحن نقول به
وليس استدلالا بالظاهر الخامس وقوع الاحتجاج به من الرواة واقرهم عليه الائمة ع مثل
قول زرارة ومحمد بن مسلم انما قال الله ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك
اقول ليس في هذا الحديث احتجاج من الراويين الثقتين ره على شيء بل هو طلب للدليل
ونفي لدلالة الاية على الوجوب دلالة قطعية او ظنية وهو ع ما اجابهما الا بالجدال التي
هي احسن كما يظهر لمن نظر الى كل الحديث وهو مذكور في الفقيه ثم اقول ان الحجة الاخيرة
حجة حسنة لو ظهر بالتتبع ان اصحاب الائمة ع احتجوا بالايات الظاهرة فاستنبطوا منها الاحكام
وافتوا الناس وعملوا هم انفسهم واقرهم الائمة عليهم السلم ونحن نرجو من الله التوفيق لمثل

وقد وقع الخلاف في تغييره فقيل ان فيه زيادة ونقصانا متن

المستفيضة

هذا التتبع قوله ره وقد وقع الخلاف في تغييره اقول ان السيد الفاضل السيد نعمة
الله قدس سره قد استوفى الكلام في هذا المطلب في مؤلفاته كشرح التهذيب والاستبصار
ورسالة منبع الحيوة وانا انقل ما في الرسالة لان فيه كفاية قال ره ان الاخبار الكثيرة
بل المتواترة قد دلت على وقوع الزيادة والنقصان والتحريف في القران منها ما روي عن
مولانا امير المؤمنين ع لما سئل عن التناسب بين الجملتين في قوله تعالى وان خفتم ان لا
تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فقال لقد سقط
بينهما اكثر من ثلث القران ومنها ما روي عن الصادق ع في قوله تعالى كنتم خير امة قال كيف
تكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ليس هكذا نزلت انما نزل كنتم خير
ائمة اي الائمة من اهل البيت ع ومنها ما روي في الاخبار المستفيضة في ان اية الغدير هكذا
نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي فان لم تفعل فما بلغت رسالته الى غير
ذلك مما لو جمع لصار كتابا كبير الحجم اما الازمان التي ورد على القران فيها التحريف والزيادة
والنقصان فهما عصران العصر الاول عصره ص واعصار الصحابة وذلك من وجوه احدها ان
القران كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا
من الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق
بالاحكام والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع واما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في
خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيفما دار فكان مصحفه
اجمع من غيره من المصاحف ولما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده
جمع امير المؤمنين ع القران كما انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد وفيه الاعرابيان واعيان الصحابة فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال له الاعرابي الجلف ليس لنا فيه حاجة

هذا عندنا مصحف عثمان فقال ع لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر ولدي القائم فيحمل
الناس على تلاوته والعمل باحكامه ويرفع الله سبحانه هذا المصحف الى السماء ولما تخلف
ذلك الاعرابي احتال في استخراج ذلك المصحف ليحرقه كما حرق مصحف ابن مسعود فطلبه من
امير المؤمنين ع فابى وهذا القران كان عند الائمة ع يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه
بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن سلمة
قال قرا رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القران ليس على ما يقراها الناس فقال
ابو عبد الله ع كف عن هذه القراءة واقرا كما يقرا الناس حتى يقوم القائم فاذا قام قرا كتاب الله
على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وهذا الحديث وما بمعناه قد اظهر العذر في تلاوتنا
في هذا المصحف والعمل باحكامه وثانيها ان المصاحف لما كانت متعددة لتعدد كتاب
الوحي عمد الاعرابيان وفلان الى انتخاب ما كتبه عثمن وجملة ما كتبه غيره وجمعوا الباقي
في قدر وماء حار وطبخوه ولو كانت تلك المصاحف كلها على نمط واحد لما صنعوا هذا الشنيع
الذي صار عليهما من اعظم المطاعن وثالثها ان المصاحف كانت مشتملة على مدايح اهل
البيت ع صريحا ولعن المنافقين وبني امية نصا وتلويحا فعمدوا ايضا الى هذا ورفعوه
من المصاحف حذرا من الفضايح وحسدا للعترة ورابعها ما ذكره الثقة الجليل علي بن طاوس
في كتاب سعد السعود عن محمد بن بحر الرهني من اعظم علماء العامة في بيان التفاوت في
المصاحف التي بعث بها عثمن الى اهل الامصار قال اتخذ عثمن سبع نسخ فحبس منها بالمدينة
مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل الشام مصحفا والى اهل الكوفة مصحفا والى
اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من
الاختلاف في الكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمن واذا كان هذا حال اختلاف مصاحفه

والمشهور انه محفوظ ومضبوط كما انزل لم يتبدل ولم يتغير حفظه الحكيم الخبير قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
والحق انه لا اثر لهذا الاختلاف اذ الظاهر تحقق الاجماع على وجوب العمل بما في ايدينا سواء كان معتبرا او لا وفي بعض
الاخبار تصريح بوجوب العمل به الى ظهور القائم من آل محمد ثم اعلم ايضا انه وقع اختلاف كثيرة بين القراء وهم جماعة كثيرة
متن

التي هي بخطه فكيف حال غيرها من مصاحف كتاب الوحي والتابعين واما العصر الثاني
فهو زمان القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خال من الاعراب والنقط كما هو الان
موجود في المصاحف التي هي بخط مولانا امير المؤمنين ع واولاده المعصومين ع وقد
شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا ع نعم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع
السعيدة ان ابا الاسود الدئلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معوية وبالجملة لما وقعت
اليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك
من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو
وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء
قبل ان يتجدد القاري الذي بعده كان لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القاري الثاني
انتقلوا من ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراءة السبعة فاشتمل كل واحد
على انكار قراءته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل
في علماء المسلمين والعاملين بالقران ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة
ولا عددا معلوما من الصحابة للناس يأخذون القران عنهم ثم ذكر قول النبي ص القران ثم
على الخصوص اذا سالهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرقنا
وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم يذادون عن الحوض قوله ره قال الله تعالى الخ لا
تدل الاية الشريفة على ما ذكره من عدم التغيير في القران الذي هو بايدينا الان لان حفظه
عند مدينة العلم واولاده مخازن علم الله يكفي لصدق الاية والله يعلم قوله ره ثم اعلم
ايضا الخ اقول قال السيد ره بعد من هذا التحقيق يظهر الكلام والقدح في
تواتر القرات السبع من وجوه اولها المنع من تواترها عن القراء لانهم نصوا على انه كان

الحوض

فناء

كل

وقدماء العامة اتفقوا على عدم جواز العمل بقراءة غير السبعة او العشر المشهورة وتبعهم من تكلم في هذا المقام من الشيعة
ايضا ولكن لم ينقل دليل يعتد به على وجوب العمل بقراءة هؤلاء دون من عداهم وتعلق بعضهم في القرات السبع بما رواه
الصدوق في الخصال بسنده عن حماد بن عثمن قال قلت لابي عبد الله ع ان الاحاديث تختلف منكم قال فقال ان القران
نزل على سبعة احرف
متن

لكل قارو راويان يرويان قراءته نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وثانيها سلمنا تواترها
عن القراء لكن لا يقوم حجة شرعية لانهم من احاد المخالفين استبدوا بها باراءهم كما نقلنا
وان حكوا في بعض قراءتهم الاستناد الى النبي ص لكن الاعتماد على روايتهم غير جائزة كرواية
الحديث بل الامر هنا اجل واعلى وثالثها ان كتب القراءة والتفسير مشحونة من قولهم قرا حفص
او عاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب ع واهل البيت ع كذا بل ربما قالوا وفي قراءة رسول
الله ص كذا كما يظهر من الاختلافات المذكورة في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين و
الحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصومين ع فكيف تكون القرات السبع
متواترة عن الشارع تواترا يكون حجة على الناس وقد تلخص من تضاعيف هذا الكلام
امران احدهما وقوع التحريف والزيادة والنقصان في المصحف وثانيهما عدم تواتر القرات
السبع عمن يكون قوله حجة اما الاول فقد خالف فيه الصدوق والمرتضى وامين الاسلام
الطبرسي حيث ذهبوا الى ان القران الذي نزل به جبرئيل هو ما بين دفتي المصحف من غير
زيادة ونقصان اما السيد ره فلم يعتمد على اخبار الاحاد مع تعويلهم على ما روي عنه ع
القران واحد نزل من عند واحد على نبي واحد وانما الاختلاف من جهة الرواة وعند التامل
يظهر ان هذا الخبر دليل لنا لا علينا ويدل على ما قلناه من الامرين فان قوله القران واحد
ينفي تكثر القرات واما اثبات الاختلاف من جهة الرواة اي حفاظ القران وحامليه مشتمل
الاختلاف في التحريف وفي تكثر القرات على انه يجوز ان يكون الوجه فيما صاروا اليه التحرز
من طعن اصل الكتاب وجمهور الجمهور وعوام المذهب لانه ربما يتوهم منه الكلام على اعجاز
القران وعلى استنباط الاحكام منه بسبب ما وقع فيه من الزيادة والنقصان وجوابه ان
ما وقع فيه لم يخرج اسلوبه عن الفصاحة والبلاغة وان خزان علمه بينوا ما فيه من التحريف

وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب ولا يخفى عدم الدلالة على القرات
السبع المشهورة مع انه قد روى الكليني في كتاب فضل القران روايات منافية لها منها رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال
ان القران واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة وصحيحة فضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع
ان الناس يقولون ان القران نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد
لا بحث لنا في الاختلاف الذي لا يختلف به الحكم الشرعي واما فيما يختلف به الحكم الشرعي فالمشهور التخيير بين العمل
باي قراءة شاء العامل متن

على وجه لا يقدح في اخذ الاحكام منه اذ هم المخاطبون به على ما تقدم الكلام فيه واما الثاني
فقد خالف فيه الجمهور ومعظم المجتهدين من اصحابنا فانهم حكموا بتواتر القرات السبع وبجواز
القراءة بكل واحدة منها في الصلوة وقالوا ان الكل مما نزل به الروح الامين على قلب سيد
المرسلين وربما استدلوا عليه بما روي من قوله نزل القران على سبعة احرف وفسروها
بالقرات مع انه ورد في الاخبار عن ابي الحسن الرضا ع رد هذا الخبر وان القران نزل على
حرف واحد على ان جماعة من العلماء فسروا السبعة الاحرف باللغات السبع كلغة اليمن وهوازن
ولغة اهل مصر ونحوها لان في الفاظه ما يوافق ما اشتهر من هذه اللغات في اصطلاح
اربابها واما الاعتراض بان ما ذكرتم من وقوع التحريف فيه لو كان حقا لازاله امير
المؤمنين ع في خلافته فهو اعتراض في غاية الركاكة لانه ع ما تمكن من رفع بدعهم الحقيرة
كصلوة الضحى وتحريم المتعتين وعزل شريح عن القضاء وعزل معوية عن الشام فكيف يتمكن
هذا الامر العظيم المستلزم لتغليط الاعرابيين بل تكفيرهم لان حبهما قد اشرب في قلوب الناس
حتى انهم رضوان بايعوه على سنة الشيخين فلم يرض ع فعدلوا عنه الى عثمن واما الموافقون
لنا على صحة هاتين الدعويين فعلى الاولى معظم الاخباريين خصوصا مشايخنا المعاصرين
واما الثانية فقد وافقنا عليها سيدنا الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود
وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم
ونجم الائمة الرضي في موضعين في شرح الرسالة احدهما عند قول ابن الحاجب واذا عطف
على الضمير المجرور اعيد الخافض قوله ره وادنى ما للامام الخ فيه اشكال لان الاول
ان الفتوى يتعلق بافعال المكلفين واحكام الفعل لا تزيد على الخمسة المشهورة في الحكم الا
الثاني ان الظاهر من العبارة انه ع يفتي بالزائد على السبعة من غير القران مع انه يظهر من غيره

الحديث

وذهب العلامة الى رجحان قراءة عاصم بطريق ابي بكر وقراءة حمزة ولم اقف لهم ولا على مستند يمكن الاعتماد عليه شرعا
فالاولى الرجوع فيه الى تفسير حملة الذكر وحفظة القران صلوات الله عليهم اجمعين والا فالتوقف كما قال ابو الحسن
عليه السلم ما علمته فقل وما لم تعلمه فها واهوى بيده الى فيه والامر فيه سهل لعدم تحقق محل التوقف الفصل الثاني
في الاجماع وفيه ابحاث الاول الاجماع لغة الاتفاق واصطلاحا عندنا اتفاق جمع يعلم به ان المتفق عليه صادر عن
رئيس الامة وسيدها وسنامها صلوات الله عليه واله متن

الحديث ان كل رطب ويابس يكون فيه ولكنه لا يعلم منه غير الامام ويمكن التفصي عن
الاول بان بلاحظ حال المكلفين والازمنة يفتي لهذا بما يفتي بخلافه لغيره وفي هذا
الزمان بخلاف ما يفتي في زمان اخر وان كان المستفتي واحدا فيتعدد الاحكام بتعدد
حال المكلفين وتعدد الازمنة مثلا يفتي لخمسة من المكلفين في مسئلة واحدة فيها الاحكام
الخمسة لكل واحد بحكم ثم يفتي لخمسة اخرى هذه الاحكام ايضا فباعتبار الحل تصير الاحكام عشرة
وعليه فقس حال المكلف الواحد بحسب تعدد الازمنة ولهذا التوجيه شاهد من الاحاديث
متخصص بحد وعن الثاني بان السبعة الاحرف هي البطون الاولى ولكل بطن بطن الى
سبعين بطنا مثله فيمكنه ع ان يفتي بها ايضا قوله ره المقصد الثاني في الاجماع الخ
لنمهد مقدمات لكشف النقاب من وجه المسئلة ورفع الحجاب عن كلام المص الاولى
انه يمكن العلم لخواص رئيس برايه في حكم شرعي مثلا وان لم يصرح به ويمكن حصوله لغيرهم من
تتبع اقوالهم ايضا وافعالهم بعد ان علم ان هؤلاء الخواص لا يردون الا على رايه ولا يصدرون
الا عنه وان لم ينقلوا عن رئيسهم فيما قالوه حديثا قال استاذ الاساتيد في شرح الدروس
كثيرا ما يقع في الوجدان نعلم او نظن ان شخصا مثلا معتقده وطريقته كذا من غير ان يكون
خصوص خبر منقول لا عنه في هذا الباب وانت خبير بان انكار تحقق مثل هذا مكابرة بلا مرية
اذ نعلم قطعا في بعض المسائل ان الامام ع قائل به مع قطع النظر عن خبر ورد عنه مثل المسح
على الرجلين ونحوه وكيف وانكار الضروريات مما لا سبيل اليه وهي ايضا من هذا القبيل
اذ ليس علمنا بها من قبيل الاحاديث المنقولة بل بتواتر الاثر حتى ان العوام ايضا يعلمونها
ضرورة من دون علمهم بالاخبار قطعا واذا جاز ان يصل مثل ذلك الى حد الضرورة التي
يعلمها الخواص والعوام قطعا فاي استبعاد في ان يصل الى حد القطع او الظن للخواص او بعضهم

وهو ظاهر الثانية العلم بالاجماع قد يحصل من شاهدة المجمعين وسماع اقوالهم ان كتفا
بالقول ومع ضم قرائن تدل دلالة قطعية على مطابقة ارائهم لاقوالهم ان شرطنا الراي
وقد يحصل بالتسامع سواء كان الطريق متواترا او احادا وقد يحصل من تتبع اقوال اهل
مذهب مع قرائن او بدونها وهذا الاخير قد يحصل بتتبع اقوال البعض وان لم يحط خبرا
باقوال الكل قال بعض الفضلاء ره ان الاطلاع على اقوال الخواص طائفة وحصول العلم
باتفاقهم على حكم يعني اتفاق الكل يمكن بنحو من التتبع وعدم وجدان المخالف بينهم سيما
مع انضمام القرائن الدالة عليه فان العادة تحكم بانه لو كان لقولهم في تلك المسئلة مخالف
لظهر منه اثر ولكان ينقل الينا وهذه المقدمة يسميها المنطقيون والمتكلمون والاصوليون
بالقطعيات العادية ولا يشك فيها اهل الانصاف ويستعملونها في المطالب العظيمة ثم قال
بعد دعوى العلم باجماع الامامية رضوان الله عليهم على حلية المتعة وعدم قدح الاحتمال
كسكوت البعض تقية او فتوى بان رايي كذا لكن بافي حصول العلم المذكور ويحمل سكوت
بعض خواصهم عن التصريح او يجري مجراه على الرضا به فهو في حكم الموافق المصرحين
٢ الثالثة هي ان اجتماع طائفة كثيرة من اهل بلد بل من اهل بلاد متفرقة في نادي من الاندية
وذكرهم اقوالهم في مسئلة لكي يتحقق الاجماع فينتفع به من بعدهم الى اخر الابد امر غريب
فلو كان له تحقق ووقوع لنقل نقلا متواترا لغرابته وتوفر الدواعي على نقل الامور
الغريبة العجيبة وانا الى الان لم اطلع الى الان على اجماع نسب مدعيه سماعا الى اخر
وهكذا متصلا الى من حضر هذا المجلس وشاهد فضلا عن السماع من جمع وجمع في جميع
الطبقات فاكثر الاجماعات الذي يدعيه احد في زمان سابق على زمانه الظاهر انه حصل
له العلم او الظن به وبموافقة المعصوم للمجمعين من تتبع الاقوال والافعال وانت تعلم ان

شل

مثل هذا التتبع قد يفيد لاحد قطعا وقد يفيد لاخر ظنا وقد لا يفيد شيئا فلا بد لكل مجتهد
من التتبع وعدم الاكتفاء بتقليد غيره من المدعين الرابعة ان الذين يقولون بوجوب
اظهار الامام القول الحق اذا اتفق العلماء على الباطل لا يقولون بانه يجب عليه ان يعرف
نفسه فعلى هذا لو كان هناك حديث صحيح دال على خلاف ما اجمع عليه العلماء في زمان
الغيبة او كان مجتهد واحد قائلا بخلاف ما قالوه مع معرفة نسبه لامكن ان يقال ان
المعصوم اكتفى به عن التصريح بنفسه واظهار الخلاف مع جهالة نسبه قال استاذ الكل
في الكل قدس سره في شرح الدروس وما يقال انه يجب على المعصوم ان يظهر القول
بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه حق ليس مما يخلو عن المناقشة
سيما اذا كانت في جملة روايات اصحابنا رواية بخلاف ما اجمعوا عليه اذ لا فرق ظاهرا بين
ان يكون اظهار الخلاف على تقدير وجوبه بعنوان انه قول فقيه وان لم نعلم انه المعصوم اذ
لم يقل القائلون بوجوب الاظهار انه يجب على الامام ان يظهر القول بالخلاف مع تعريفه
نفسه للناس بل يقولون انه يكفي ان يظهر القول وان لم يعلم العلماء انه الامام ع وبين
ان يكون الخلاف مدلولا عليه بالرواية الموجودة في احاديث اصحابنا ولا يخفى انه على هذا
لا يبعد القول بان قول الفقيه المعلوم النسب ايضا يكفي في ظهور الخلاف ايضا فتدبر
انتهى كلامه زيد اكرامه اقول اظهار الخلاف اما لئلا يتحقق اجماع على الباطل فيضل
اهل عصر الاجماع ومن بعدهم واما لردهم الى الحق والثاني يتصور على وجهين الاول ان
ينصب لهم دليلا لا مجال للانكار معه والثاني ان يبين لهم دليلا مثل باقي الادلة الفقهية
التي لا يخلو من مناقشات فعلى الاول لا فائدة في اظهار الخلاف مع عدم معرفة راويه على
الامامية لان الاجماع من حيث هو اجماع ليس هو حجة عندهم بل المعتبر عندهم قول المعصوم و

اللذان علم انهما صادران عن اعتقاد لا عن خوف وتقية فلو فرضنا انه لم يظهر الخلاف لا بمحض
بمجرد قول جميع العلماء المعروفين اجماع وعلى الوجه الاول الفرق بين وجود الرواية الصحيحة
والفقيه المعروف النسب الذي يستدل بالدليل الظني وبين ظهور الامام وبيانه الحق
واضح وعلى الوجه الاخير لا يظهر فرق كما قلناه ونقلناه ويظهر من الشيخ ره في العدة انه
يقول في بعض الصور بانه يجب على الامام رد المبطلين الى الحق اما بنفسه او بغيره من سفرائه
انه قال ره في العدة متى فرضنا ان يكون الحق في واحد من الاقوال ولم يكن هناك ما يميز
ذلك القول من غيره فلا يجوز للامام المعصوم ع الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويبين
الحق في تلك المسئلة او يعلم بعض ثقاته الذين يسكن اليهم الحق من تلك الاقوال حتى يؤدي
ذلك من خبره الى الامة ويقترن بقوله علم معجز يدل على صدقه لانه متى لم يكن كذلك لم يتعين التكليف
وفي علمنا ببقاء التكليف وعدم ظهوره او ظهور من يجري مجراه دليل على ان ذلك لم يتفق
اقول ويظهر منه القول بوجوب الظهور كذلك بطريق اولى اذا اتفق الكل على الخطا
ويلزم منه حجية اجماع جميع العلماء المعروفين اذا لم يظهر الامام خلافهم بنفسه او بغيره
قال شيخنا المحقق التستري قدس سره في رسالته في الاخبار والاجماع ان قول الشيخ في
غاية الضعف لانا لا نم عدم جواز الاستتار ووجوب الاظهار فلعل لبعض الموانع مثل
التقية او غيرها مما لا اطلاع لنا يمنعه عن الظهور او الاظهار ومع قول القول بحجية خبر الواحد
وعدمها متقابلان فاحدهما باطل قطعا فاي ثقة من ثقات الامام اعلم القائلين بها بحقيقة
الحال واثبت صدق مقاله بالمعجزة وبالجملة عدم ثبات الاختلافات التي في زمان الغيبة على
وجه يظهر حقيقة قول احد القائلين باحد المتقابلين وخطا قول القائل بمقابل اخر اكثر من
ان يخفى على من له ادنى تتبع في المسائل الشرعية انتهى كلامه رفع مقامه الخامسة الاجماع على حكم

اما ان يكون

والحق امكان وقوعه والعلم به وحجيته وقد اختلف في كل من المواضع الثلثة وذكر اكثر حججهم يمنع التعرض لهم وسبب حجيته
ظاهر مما مر من التعريف وهو اشتماله على قول الامام المعصوم الذي لا يقول الا عن وحي الهي وليس سبب حجيته انضمام الاقوال
واجتماعها كما يقول المخالفون حيث احتالوا في اطفاء نور الله فجعلوا اجتماع اقوال الامة حجة واجب الاتباع كالقران والحديث
وادلتهم بعد تمامها لا تدل على مطلوبهم فالاجماع عندنا ليس امرا غير السنة البحث الثاني الاجماع يطلق على معنيين الاول
احدهما اتفاق جمع على امر يقطع بان احد المجمعين هو المعصوم ع ولكن لا يتميز شخصه وهذا القسم من الاجماع مما لا يكاد يتحقق
لان الامام ع قبل وقوع الغيبة كان ظاهرا مشهورا عند الشيعة في كل عصر يعرفه كل منهم وبعد الغيبة يمتنع حصول الاتفاق
العلم بمثل هذا الاتفاق وما يقال من انه اذا وقع اجماع علماء الرعية على الباطل وجب على الامام ان يظهر ويباحثهم حتى يردهم
الى الحق لئلا يضل الناس فهو مما
لا ينبغي ان يصغى اليه لان جل
الاحكام بل كلها معطل كالامر
بالمعروف والنهي عن المنكر واقامة
الحدود وغير ذلك ومع ذلك فهو
لا يظهر متن

اما ان يكون من جميع خواص ائمة النبي ع او من بعضها والثاني اما ان يكون من جميع خواص طائفة
منها او من بعضها والطائفة اما الاثنى عشرية او غيرهم والاخير اعني غير الامامية لا ينظر
اليه وعلى الاول اما ان يتحقق في زمان واحد من ائمتهم ع او يتحقق في زمان غيبة صاحب
العصر المنتظر وعلى التقديرين اما ان يكون هناك خبر مخالف لما ادعى الاجماع فيه وعلى
الثاني اما ان يكون خبر موافق او لا وهذه هي المقدمات ولنكن في ذكر منك قوله ره والحق
امكانه ووقوعه الخ اقول لا شك في ان العلم العادي حاصل لنا ان جميع خواص ائمة النبي ع
قائلون بوجوب الصلوة ونحوها وان جميع خواص الشيعة قائلون بحلية المتعتين متعة الحج و
متعة النساء وان قولهم هذا انما هو صادر عن قول امامهم ورايه وان فرضنا عدم وجدان
خبر في ذلك وهكذا الحال لو فرضنا حصول العلم لنا بان فضلاء اصحاب الصادق ع قائلون بالتخيير
بين الجهر والتسبيح في غير الاوليين مع عدم حصول العلم بفتوى الاخرين من اصحابه وغيرهم من اصحاب
باقي الائمة ع وعدم وصول خبر في ذلك الينا لما مر في المقدمات فظهر امكان الوقوع والعلم والحجية
بقي الاشكال في دعوى الاجماع في زمان الغيبة وسيجيء الكلام فيه قوله ره الثاني الاجماع
لم يبين ره ان اطلاق الاجماع على المعنى الاول باي طريق هو والظاهر ان هذين فردان
للمعنى الاول اذ يصدق على مثل هذا الاتفاق انه اتفاق جمع يعلم بان المتفق عليه صادر
عن الامام ع قوله ره وهذا القسم من الاجماع الخ ان كان المراد عدم التميز عند اهل الاجماع
فاقالوا له من انه ع قبل وقوع الغيبة كان مشهورا مما لا ريب فيه وان كان المراد عدم عند
العالمين الذين حصل لهم العلم به بتوسط تتبع الاقوال وشهادة القرائن فقد رده عليه بعض الفضلاء
ره قال التحقيق ان معنى وجوب دخول المعصوم في الاجماع ليس الا ان قوله يجب ان يكون موافقا
لاقوال المجمعين وهذا لا يستلزم دخول شخصه في جملة اشخاصهم بل ولا كونه في ازمانهم فان

فان انعقاد الاجماع فی زمان الغیبة غیر موقوف علی دخول خصوص قول امام العصر فی اقوالهم بل ربما انعقد علی طبق قول غیره من الائمة الماضیة فان قول کل منهم حجة حیا ومیتا ولهذه الدقیقة لم تحتج الخاصة فی تعریفهم الاجماع الی ما قیده العامة تعریفاتهم من قولهم فی عصر بل لو قید به لکان مخلا لخروج هذه الصورة به مع انها العمدة فی هذا الباب وانما یحصل الاطلاع منا علی موافقة قوله لقولهم بالقرائن والاثار المعلومة بالتتبع الدالة علی ان اتفاق هذه الطائفة لایکون الا علی طبق ما ثبت عندهم من قوله قال الشیخ الطوسی ره فی العدة قد لایتعین لنا قول الامام فی کثیر من الاوقات فنحتاج الی اعتبار الاجماع فنعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل فیهم انتهی واما الاطلاع علی اتفاقهم فهل عندنا لتتبع لاثارهم وقد مرت الاشارة الی ثبوت علمنا ببعض اتفاقاتهم من هذا الطریق علی وجه لاشك فیه فظهر من هذا التخصیص وجه دفع ما توهم بعض الفضلاء فی هذا المقام من ان الاجماع قد یطلق علی اتفاق جمع علی امر یقطع بان احد المجمعین هو المعصوم ولکن لایتمیز بشخصه وهذا القسم من الاجماع مما لایکاد یتحقق لان الامام قبل وقوع الغیبة کان ظاهرا مشهورا عند الشیعة فی کل عصر یعرفه کل منهم وبعد الغیبة یمتنع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق او لما یظهر مما افاده ره حصول القطع بان المعصوم احد المجمعین بل حصل القطع بان قوله ورایه موافق لما اجمعوا علیه والمص کانه لاینکر تحقق مثل هذا الاجماع وانما غرضه عدم تحقق ما یدل علیه التعریف علی الظاهر والمهم هنا بیان حال صور بعض الاجماعات التی ادعوها فی زمان الغیبة فنقول المدعی للاجماع اما ان یدعی انعقاده فی زمان الغیبة الکبری او غیره والاول سیجیء الکلام فیه ان شاء الله تعالی وعلی الثانی اما ان یدعی الاجماع ایضا فی هذا الزمان ایضا علی خلافه او لا وعلی التقدیرین اما ان یکون فی الکتاب



او الاخبار

او الاخبار او اقوال اصحاب الائمة ع شاهد لاحدهما او لهما او علی احدهما او لیس فیها للمسئلة عین ولا اثر وعلی التقادیر فاما ان یکون فی المسئلة قول مخالف سواء کان من واحد او اکثر او لا ثم نقول اتفاق جمیع العلماء الامامیة فی ذلك الزمان لو فرض امکانه ووقوعه والعلم به فلیس بحجة اذا لم یکن بحیث یکشف عن قول المعصوم او فعله او تقریره المطابق کل منها لاعتقاده سواء کان صاحب العصر او واحد من ابائه الطاهرین ع والقول بان مثل هذا الاتفاق مستلزم للکشف عن مطابقة قوله ورایه لما قالوه لوجوب الظهور علیه لو اجمعوا علی الخطا قد عرفت ضعفه ودخول مجهول النسب فیهم غیر مستلزم لکونه هو المعصوم ع لان استلزامه مبنی علی ثبوت هذا الاصل الضعیف ولکن یمکن دعوی القطع بموافقته ع لهم فی بعض الصور المتقدمة الاولی ان یعلم اتفاق کل علماء ذلك الزمان او بعضهم مع عدم العلم بمخالف علی مسئلة ووجد لها شاهد من الکتاب والسنة او فتاوی اصحاب الائمة ع ولم یظفر بمخالف منها ویشترط فی فتاوی الاصحاب ان یکون بمجردها کاشفة عن قوله والا لکانت هی اجماعا مستقلا بنفسه کما سیجیء فانه یحصل العلم العادی بموافقته ع وقد سبق ما یدل علی ما قلناه فی المقدمة الثانیة ویوجب هذا العلم القطع بالکتاب من جهة متنه الذی لولا هذا العلم بالوفاق لکان ظنیا وکذا القطع بالخبر سندا او متنا ولکن افادة مثل هذا الاتفاق القطع لکل احد والظن بموافقة قوله ع لقولهم لیس امرا لازما کما اشرنا الیه فی المقدمة الثالثة الثانیة ان یعلم الاتفاق علی مسئلة مع تعارض الاخبار فیها وکان هذا الاتفاق من قدمائنا الاخباریین الراوین لتلك الاخبار التارکین لاحد المتعارضین القائلین بالاخر سواء کان هناك فتوی لواحد من اصحاب الائمة ع موافقة لاقوالهم او لم ینقل عنهم فتوی اصلا وسواء اتفق معهم الاصولیون ام لا وهذا ایضا مع ما بعده مثل ما سبقهم

وایضا اجماعهم انما یوجب ضلالة الناس اذا کان واجب الاتباع بدون العلم بدخول الامام ع فیهم ولیس کذلك کما عرفت و ثانیهما اتفاق جماعة علی امر لایقطع بدخول الامام فیهم بل قد یقطع بخروجه عنهم الا ان هؤلاء المجمعین کانوا ممن لایجوز العقل اجتماعهم علی الافتاء من دون سماعهم لتلك الفتوی عن قدوتهم وامامهم ع وعدم ذلك التجویز لایتم الا بعد التتبع من احوال هؤلاء المجمعین والاطلاع علی تقویهم ودیانتهم فهو مختلف باعتبار خصوص المجمعین فقد یحصل باثنین بل بواحد وقد لایحصل بعشرة بل بعشرین البحث الثالث الحق امکان الاطلاع علی الاجماع بالمعنی الثانی من غیر جهة النقل فی زمان وقوع الغیبة الی حین انقراض الکتب المعتمدة والاصول الاربعمائة المتداولة کزمان المحقق والعلامة وما ضاهاه ولکنه بعید واما امکانه فلان کتب اصحاب الائمة ع کانت موجودة مشهورة کفتاوی المتفقهة المتاخرین عندنا وفتاویهم کانت مودعة فی کتبهم فقد یحصل العلم بقول الامام ع اذا حصل العلم بفتاوی عدة منهم کزرارة ومحمد بن مسلم والفضیل وابی بصیر المرادی ومن یحذو حذوهم وانکار ذلك مکابرة متن

فی ایجاب القطع او الظن بدخول المعصوم وانما قلنا الاخباریون لان اتفاق الاصولیین ربما کان مبتنیا علی ترجیح احد المتعارضین لمرجحات مذکورة فی الاصول غیر ما یظهر من الاحادیث وهی امور ظنیة لا اعتماد علیها فکیف یطمئن النفس بقولهم وفتاویهم ولاشك فی اختلاف مراتب العلم مع وجود الموافق ومع عدمه ومع وجود المخالف ومع عدمه الثالثة ان یعلم اتفاق هؤلاء القدماء ایضا علی مسئلة مع عدم نقل نص فیها فانه یحصل بالتتبع لاقوالهم واحوالهم انهم لایقولون الا عن رای الامام ع وقد مر فی المقدمة الاولی ما یرشدك الی ما قلناه من حصول القطع بقول احد مع عدم نقل خبر عنه الرابعة ان یعلم اتفاقهم ایضا علی حکم مع وجود نص او نصوص علی خلاف ما اتفقوا علیه سواء کان هناك خبر ولو ضعیفا مطابقا لما قالوه ام لا وکلما کانت النصوص اکثر واصح واقوی یکون القطع بان الواقع خلاف مناطیقها اظهر واولی وانما صدرت من مصلحة واما اتفاق المتاخرین کذلك فلا یسمن ولا یغنی اما الاخباریون منهم فلبعد حصول القطع لهم بقول المعصوم من غیر طریق التواتر والمفروض عدمه واما الاصولیون فلاعتمادهم علی اصول عامیة بحیث جعلوها معارضة للنص وان کان صحیحا یظهر ذلك لمن نظر فی الفوائد المدنیة والطوسیة ورسالة الشیخ الفاضل شهاب الدین العاملی ره ولعل هناك صورا اخری یمکن فیها حصول العلم فیها بدخول قول المعصوم ع فیها فانی لم اقصد استیفاء الصور بل ذکرت ما حضر ثم ان هذه الصور وامثالها لو افادت لاحد ظنا بدخول المعصوم اما لکونها منقولة من طریق الاحاد او لعدم افادة القرائن القطع بدخول قوله ع فهل یجوز التعویل علیها ام لا سیجیء تحقیق القول فیه ان شاء الله تعالی عند تکلم المص علی الاجماع المنقول بخبر الواحد قوله ره وایضا اجماعهم الخ انت تعلم ان العوام یتبعون علماءهم فاذا اجمعوا علی الباطل

یلزم منه

واصحاب الائمة کانت لهم فتاوی مشهورة قد نقل بعضها المتاخرون کما نقل رئیس المحدثین فتاوی الفضل بن شاذان ویونس ابن عبد الرحمن وغیرهما فی کتاب المیراث من الفقیه وغیره وکذا الکلینی فی الکافی ونقل الشیخ فی التهذیب فی باب الخلع فتیا جعفر بن سماعة والحسن بن سماعة وعلی بن رباط وابن حذیفة وعلی بن الحسین وفی باب عدة النساء مذهب الحسن بن سماعة وعلی بن ابراهیم بن هاشم وجعفر بن سماعة ومعویة بن حکیم وغیرهم وفی باب میراث المجوس اختلاف ائمة الحدیث وعلیهم وفی باب المرتد والمرتدة فتوی جمیل بن دراج وغیر ذلك مما یطلع علیه بعد التتبع واما بعده فلان من تتبع احوال ائمة الحدیث یحصل له العلم العادی بانهم اذا سمعوا شیئا من الامام یسندونه الیه ولا یقتصرون علی مجرد فتویهم وما اسندوه الی الامام ع فی الفروع من الامور المهمة المعتمدة نقلته نقلة کالمحمدین الثلثة سیما فیما یحتاج فینا الی نقل الاجماع فعلی هذا یشکل الاعتماد علی الاجماعات المنقولة سیما فی غیر العبادات متن

یلزم منه ضلالتهم سواء کان اتباعهم واجبا او محرما والضلالة توجب ظهور الامام ع عند المستدل والاصل ان استلزام الاجماع الضلالة لیس مشروطا بوجوب الاتباع غایة الامر ان تکون العوام ملومین باتباع من لایجب اتباعه بل یحرم ولیس هذا ایضا بموجب للمستدل بعد ما فعلوا هذا الحرام فالجواب ما قاله او لا بل نقول ان الهدایة للمسلم من فروع الرعیة الی الحق هو اذا اجمع العلماء علی باطل یخرج الناس من الدین واما الاتفاق علی مسئلة فرعیة فکلا قوله ره وثانیهما الخ هذا هو القسم الذی ینعقد فی زمان الحضور وقد اتی شیخنا الفاضل المحقق فی الذخیرة بجملة وافیة لبیان هذا المطلب وبعض ما سبق وانا انقل عبارته قدس سره بطولها لاشتمالها علی فوائد قال ره فان قلت یحصل العلم بموافقة المعصوم ع فی بعض الاحکام بحسب القرائن الکثیرة کما اذا ظهر فی حکم من الاحکام المهمة التی یقع الاحتیاج الیها غالبا ویعم البلوی بها اتفاق المشهورین من الامامیة ولم یعلم بالتتبع التام مخالف له او قادح فیه طاعن علیه فح یحصل العلم بان هذا مذهب الائمة ع لانا نعلم ح ان عمل اصحابنا الامامیة ممن عاصر الائمة ع کان علی ذلك والا لنقل بمقتضی العادة واذا کان عملهم جمیعا او اکثر مشاهیرهم علی شیء ما من الاحکام الشایعة التی یقع الاحتیاج الیها فی غالب الاوقات نعلم موافقة الامام اذ من المعلوم ان جماعة کثیرة من العلماء والاتقیاء ونقلة الحدیث وحفاظ الروایة کانوا فی عصر ظهور المعصومین ع قرنا بعد قرن وخلفا بعد سلف فی مدة متطاولة متمادیة منیفا علی ثلثمائة سنة وکان جماعة منهم مشهورین بالعلم والتقوی متصدین للروایة والفتوی منصوبین لذلك من قبلهم ع وکانوا مختلفین الی مجالس المعصومین ع فائزین بادراك لقائهم اخذین حقایق المسائل عنهم ع بالسماع والعیان علی جهة القطع والیقین دون الظن والتخمین لما عهد من اطوارهم

من انکار الظنون والاصول والتجنب عن الاقیسة والاراء وکانوا متمکنین فی کثیر من الاحیان من استعلام الحجة فی الوقایع التی حصل احتیاجهم الیها ووقع البلوی بها ومن المعلوم ان جماعة من امثالهم اذا اتفق عملهم او فتاویهم علی شیء کان ذلک موافقا لعمل المعصوم بتة اذ من خلاف العادة ان یتفقوا کذلک بدون ان یحصل لهم العلم مع تمکنهم منه وقد تدرج جماعة عن هذا المقام حتی قال فی الذکری ان الاصحاب یتمسکون بما یجدونه فی شرایع ابی الحسن ابن بابویه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتویه کروایته وبهذه العلة تراهم یرجحون الاخبار الضعیفة المعمولة عند المتقدمین الموافقة لفتاوی اکثرهم علی اخبار صحیحة الاسانید علی انه لا یصح فی العادة ان لا یعلم المعصومون علیهم السلام بعملهم وفتویهم اذا کان مستمرا کذلک او علموا ولم ینکروا علیهم مع کثرة اشفاقهم علیهم واجتهادهم فی هدایتهم وتعلیمهم ولو کان شیء من ذلک ثابتا لنقل البتة لان رواة الحدیث ونقلة الاخبار وحفظة الاثار علی کثرتهم وانتشارهم فی اقطار الارض وطول مساعیهم وتوفر دواعیهم لاخذ العلم والروایة عن اصحاب الائمة ولحقهم اخرون واخذوا عنهم وکذلک یعقب السلف الخلف والاتی الماضی وهلم جرا الی زمن المشایخ المتاخرین عنهم الذین دونوا الفقه وضبطوا الاقوال ومیزوا وبینوا الوفاق والخلاف رضوان الله علیهم اجمعین فلا یکون قول من اقوال المتقدمین خارجا عن اقوال هؤلاء خصوصا اذا حکوا الاتفاق الا ان یکون قولا نادرا مطروحا عند المشهورین من المتقدمین بل عمل اثنین او ثلثة منهم بواحد یوجب ما ذکرنا لولا احتمال ان یکون اعتمادهم علی روایة غیر متواترة او خبر وردوا عن المعصوم تقیة او لمصلحة من المصالح او سهوا لا ابتداء بل خفی مع وجود المعارض لکن هذه الاحتمالات ترتفع فی الصورة التی ذکرنا قلت لا مر کما ذکرت اذا حصل العلم باتفاق جماعة من اصحاب الائمة ولکن طریق هذا العلم منسد

هذا الا فی قلیل من المسائل التی صارت من ضروریات دین الامامیة کوجوب المسح فی الوضوء وعدم جواز المسح علی الخف وبطلان القیاس وامثالها واما فی غیرها من المسائل فلان غایة ما یمکن لنا الاطلاع علی مذاهب اکثر المفتین المتاخرین عن قدماء ارباب الحدیث وهم اصحاب کتب الفقه ولا یحصل العلم بمذاهب جمیعهم لکثرة الکتب وانتشار المصنفات ولهذا لا یحصل العلم بمذاهب القدماء واصحاب الائمة فانهم لم یکن من عادتهم ان یصنفوا کتبا یذکرون فیها اقوالهم وفتاویهم بل کان من عادتهم جمع الاخبار المعتمدة التی وصلت الیهم وکانوا یعملون بها کما یظهر بالتتبع وعلی هذا کان یمضی السلف والخلف الی ان نشا تحریر الفتاوی وتصنیف کتب الفقه بعد زمان الائمة بمدة طویلة فمذاهب اصحاب کتب الفتاوی لا یکشف عن مذاهب اصحاب الاخبار واتفاق اکثر الفقهاء لا یدل علی موافقة المعصوم وبالجملة لا یخ اما ان یوجد فی المسئلة خبر ام لا فان وجد فی المسئلة کان النظر علی الخبر والمعتبر التعویل علی الظن الحاصل به بعد النظر فی اعتبار القواعد الصحیحة المقررة فی الترجیح فکنا مستغنین هناک عن تجشم هذا البحث وان لم یوجد فی المسئلة خبر بعد التتبع فالعلم بمذاهب قدماء ارباب الحدیث من اصحاب الائمة مشکل جدا اذ لا یعقل سبیل الی هذا الا امران احدهما فتاوی الفقهاء المتاخرین عنهم وقد عرفت انه غیر ناهض بالدلالة علیه وثانیهما نقل بعض الفقهاء اجماع الفرقة علی المسئلة وهو ایضا ضعیف لما عرفت من تعذر الاطلاع علی الاجماع بالمعنی المعروف عند الاصحاب ومرادهم بالاجماعات المنقولة فی کتبهم فی کثیر من المسائل بل اکثرها لا یکون محمولا علی معناه الظاهر بل ما یرجع الی اجتهاد من الناقل مؤد بحسب القرائن والامارات التی اعتبرها الی ان المعصوم موافق فی هذا الحکم او مرادهم الشهرة او اتفاق اصحاب الکتب المشهورة او غیر ذلک من المعانی المحتملة

وسیما اذا لم تکن فتاوی اصحاب الائمة فیه معلومة ولم یکن ورد فیه نص اصلا متن

وقد نبه علی هذا الشهید فی الذکری ومما یرشد الی هذا ان منهم من یدعی الاجماع علی حکم من الاحکام ثم یدعی اخر الاجماع علی خلافه وقد یفتی المدعی بخلافه ووجود الخلاف من المدعی فیما ادعی علیه الاجماع کثیر جدا حتی لا یوجد باب من ابواب الفقه الا وقد وجد مسائل متعددة من هذا القبیل ومن نظر فی شرحنا هذا یطلع علی کثیر من هذا الباب ومن اراد ان یشهد علی ما ذکرناه فلینظر الی کتاب الانتصار للسید المرتضی والخلاف للشیخ ابی جعفر الطوسی والغنیة لابن زهرة والسرائر لابن ادریس فانها مشتملة علی ادعاء الاجماع فی کثیر من المسائل المودعة فیها مع وجود الخلاف فی کثیر منها حتی من المدعی وقد سری هذه الطریقة الی المتاخرین مثل المص والشهیدین وغیرهم والذی ظهر لی من تتبع کلام المتاخرین انهم کانوا ینظرون الی کتب الفتاوی الموجودة عندهم فی حال التالیف فاذا راوا اتفاقهم علی حکم قالوا انه اجماعی ثم اذا اطلعوا علی تصنیف اخر خالف مؤلفه الحکم المذکور رجعوا عن الدعوی المذکورة ویرشد الی هذا کثیر من القرائن التی لا یناسب هذا المقام تفصیلها اذ لیس المقام محل استقصاء هذا الباب فانه متعلق بفن الاصول وانما الغرض التنبیه علی حقیقة الحال ومع هذا فلا انکر حصول الظن به فی بعض الاحیان ولکن حصول حجیته علی الاطلاق نظر ونحو من القرائن التی توجب التقویة والتایید ولا یصلح لتاسیس الحکم فیما ابهم والله اعلم بحقیقة الحال ومع هذا کله فلا ینبغی ان یترک الاحتیاط فی مثل هذه المواضع **قوله** وسیما اذا لم تکن الخ یظهر منه ان الاعتماد علی الاجماعات المنقولة مشکل وان کانت فتاوی اصحاب الائمة معلومة لکنه مع عدم العلم یکون اشکل فان کان مراده بالاصحاب من لا یجوز العقل من اجماعهم علی فتوی من غیر سماع من الائمة فمع فرض العلم بفتاویهم واتفاقها لیس للاشکال وجه وان کان المراد غیرهم اوهم مع عدم الوفاق

ثم لا یبعد جواز الاعتماد علی الاجماع فی مادة ورد فیها نصوص مخالفة لذلک الاجماع اذا علم عدم غفلتهم عن هذه النصوص وتواترها عندهم فان من هذا الاجماع المخالف لتلک النصوص یحصل العلم بوصول دلیل یقطع العذر الیهم لکنه بعید الوقوع متن

فلیس بین صورة العلم وعدمه فرق **قوله** ثم لا یبعد جواز الاعتماد الخ قال افضل المتاخرین قدس سره فی شرح الدروس لا شک ان حکما من الاحکام اذا لم یظهر فیه قائل من اصحاب الامامیة وکان فتویهم واقوالهم متطابقة علی خلافه فح یحصل الظن القوی بانهم اخذوا خلافه من الامام بعنوان لم یبق فیه ریب ولا اختلاف اذ العادة لم تجر بان مالا یکون کذلک لم یقع فیه خلاف بینهم مع کثرتهم ومخالفة اذهانهم فی ادراک الامور واستنباط الفروع ومباینة مشربهم فی تاسیس المبانی وتاصیل الاصول سیما اذا وجدت الروایات المتعارضة عن الائمة فی طرفی المسئلة اذ علی هذا یصیر الظن اقوی لما نری من عادتهم ونشاهد من دیدنهم انه قلما یکون ان یکون روایة فی حکم ولم یوجد به قائل من اصحابنا وسیما اذا کان الروایات الواردة فی خلاف ما اجمعوا علیه کثیرة معتبرة وخصوصا اذا کانت الروایات الدالة علی ما اجمعوا علیه ضعیفة شاذة نادرة واذا لم یوجد علیه روایة فبطریق اولی واحتمال ان یکون مخالف من الاصحاب المتقدمین ولم یصل خلافه الی مدعی الاجماع بعید جدا لما نری من شدة اجتهادهم فی تتبع الاقاویل وتفحص المذاهب حتی انا نراهم فی المسائل النادرة قد تتبعوا الاقاویل ونقلوا خلافا نادرا من الاصحاب ان کان بل من بعضهم قد الجهد فی تتبع اقوال العامة ایضا بحیث لم یفت منه شیء الا ما شذ وندر فکیف ظنک باقوال الخاصة وبالمسائل المتعارفة التی یعم بها البلوی وبالجملة فی مثل هذا المقام ان لم یحصل القطع بالحکم بعد ملاحظة ما ذکرنا فلا کلام فی حصول الظن القوی وانکاره مکابرة ومثل هذا الظن لا یقصر عن الظن الذی یحصل من خبر الواحد بل یکون فی اکثر المواضع اقوی منه واشد فح وان لم یکن خلاف ما ادعوه من الاجماع خبر صحیح معتمد علیه فلا اشکال فی انه کان فان لم نقل برجحان الاجماع علیه فلا اقل من التساوی اذ اولة حجیة خبر الواحد ایضا علی

يحصل العلم بوصول دليل يقطع العذر اليهم لكنه بعيد الوقوع اذ الغالب ح تحقق النص بل النصوص الموافقة ايضا للاجماع
الحق التوقف فى الاجماع المنقول بخبر الواحد لما عرفت متن

تقدير تمامها ليست بحيث يجب العمل به مع معارضة مثل هذا الظن القوى سيما مع تاييده بما ورد فى الروايات من انه خذ بالمجمع عليه بين اصحابك واترك الشاذ النادر ولشموله لما نحن فيه ظاهرا فيحكم بالتساقط ويرجع الى ما اقتضاه اصل ودليل اخر ولا يخفى انه ح اذا ظهر خلاف من واحد من اصحابنا المتاخرين او جمع منهم ايضا فالظاهر انه لا اعتداد به وجهه بعد تامل ما ذكرنا ظاهر لا يحتاج الى بيان واما اذا لم يكن كذلك بل ادعى بعض الاصحاب اجماعا على خلافه او ادعى الخلاف فيه من المتقدمين او نقل مدعى الاجماع نفسه خلافا منهم او لم يدع احد خلافا لكن راينا فى كلام القدماء خلافه او ظهر لنا بدليل انهم خالفوا فيه فح لا سبيل الى حجيته ولا وجه للتعويل عليه نعم اذا ثبت انه كان مشهورا بين قدماء الاصحاب بحيث كان المخالف له شاذا نادرا فلا يبعد جعله من مرجحات الدليل ومؤيدات المدلول باعتبار الرواية التى نقلنا انفا وباعتبار ان الظن يذهب غالبا الى انه فى مثل هذه المواضع وقوع الخطاء من القليل اكثر منه من الكثير واما جعله حجة براسها واخذه دليلا بانفراده فلا قوله ويحصل العلم الخ ليت شعرى ما وجه الاستدلال بالاجماع مع خفائه وعدم ذكر القاطع لكن لك ان تقول ان اصل الاجماع ما استدلوا به بل وجدوا من انفسهم علما ضروريا بمعتقد امامهم فاتفقوا به ثم لما جاء العصر الثانى استدل اهله باجماع السابقين على الحكم يكشف عن هذا العلم الضرورى اما تجد من نفسك ان معتقد امامك تعفير الجبين والمسح على الرجل مع عدم ملاحظة نص دال عليه ويتفاوت حال من صحبه ومن لم يصحبه وفى الاول ايضا تفاوت كثير وكم من مصاحب لم يدرك الا صورته وانه لو شاء لجعل الارض ذهبا او لقلع هذا الجبل فلا يلزم ظهور الحكم عند جميع اهل العصر ولا استمراره فى الاعصار حتى لا يحتاج احد فى الاستدلال الى الاجماع قوله البحث الرابع الحق التوقف فى الاجماع

المنقول بخبر الواحد الخ ان لم ينقل احد اجماعا قطعيا فقوله اجمع الاصحاب على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم ع او فعله او تقريره فكان قال قال الامام كذا او فعل كذا او فعل بحضرته ولم ينكر وان جميع ذلك مطابق لاعتقاده ويجرى فيه ما يجرى فى الخبر صحة وضعفا واسنادا وارسالا ووقفا وغيرها اذا نقله من ليس من اهل الاجماع وبينه وبينهم وسائط فان اسنده الى واحد منهم يكون مرسلا وان لم يسنده يكون موقوفا وهكذا فقس وقد قال بحجيته من قال بحجية خبر الواحد الا طائفة قليلة منهم المص فتوقف فيها وعلله بما قال سابقا من بعد الاطلاع وباختلاف الاصطلاحات واعترض عليه بان الكلام فى هذا المقام مبنى على دعوى الاطلاع من واحد على اجماع قطعى ونقله الينا ذلك فلا اقل يشمل هذا النقل على نقل وقوع مستند لهذا الاجماع او مستلزم له فمن لم يتوقف فى حجية خبر الواحد فكيف يتوقف فى حجيته نعم لو كان هذه المضايقة ممن لم يجوز العمل بخبر الواحد كالسيد المرتضى وابن زهرة ومن تبعهما لكان لها وجه ولكن لم ينقل عنهم بل مدار احتجاجات السيد قدس سره على الاحكام المختلف فيها على نقل اجماعات الطائفة بل مع تقديمه على ظاهر الكتاب فضلا عن غيره من الادلة كما مر وايضا قد ظهر بما سبق ان الاجماع الحجة هو ما يفيد القطع وخصوصا عند الامامية وخصوصا عند السيد ومن تبعه وتبين ان قطعيته عندهم باعتبار القطع بدخول قول المعصوم فيه من جهة الحكم العادة فى مثل هذا الاتفاق من هذه الطائفة بمفاد نفع الاشتباه ولزوم الوثوق فتدبر اقول لا نزاع لاحد فى ان الاجماع القطعى عند الشيعة ما قطع بدخول المعصوم فيه ولكن قد سبق ان الشيخ ره جعل نفس الاتفاق ايضا دليلا ولم يكتف بحكم العادة بدخول قول المعصوم ع فيه فحاصل كلام المص ان العامة جعلوا الاتفاق دليلا على حقية المتفق عليه لقوله ع لا يجتمع امتى على

الخطاء والشيخ ره ايضا جعله كذلك للدليل العقلى الذى زعمه تاما وقد سبق الاشارة اليه وحاصله ان الاتفاق لو حصل كان المتفق عليه حقا والا لزم على الامام ع اظهار الخلاف والا لم يحسن التكليف واذا ثبت حقيته ثبت قول المعصوم لان كل حق فهو قول المعصوم ع فاتفق مع العامة فى المدلول واختلفا فى الدليل والمص قد رد عليه فى كلامه كما مر ولعله ظفر بموافقة السيد للشيخ فى هذا المقام فلهذا لم يثق بالاجماع المنقول فى كلامهما لحصول الاشتباه احتج من قال بالحجية بقوله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة الاية وهذا مبنى على كون العلم بالاجماع داخلا فى التفقه وكون نقله للغير داخلا فى الانذار وبقوله عز وجل ان جاءكم فاسق بنبأ الاية وهذا بناء على ان نقل الاجماع نقل لمستنده التزاما كما اشرنا اليه وبان باب العلم القطعى منسد فى كثير من المسائل الشرعية فيجب ان يكون طريقه الظن والعقل يحكم بقبح العمل بالظن الضعيف مع امكان القوى وظاهر ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد ظنا اقوى من بعض الاخبار فيجب العمل به قال الاستاد ره وفيه نظر لانه قد يحصل من القياس فى بعض المواضع ظن اقوى من الظن الذى يحصل من رواية معتبرة وعلى ما ذكره يجب العمل بالقياس ح والظاهر انه لا يقول به ولو فرض القول به فى خصوص هذه الصورة يبطل باخبار كثيرة لا يمكن تخصيصها بغير هذه الصورة افاد بعض افاضل المحققين زيد توفيقاته ما حاصله انه كما يحكم العقل السليم بوجوب الحذر عن المخوفات القطعية يحكم بوجوبه عن المخوفات الظنية عند انتفاء طريق القطع فاذا دل دليل ظنى على وجوب او على حرمة وانسد طريق القطع الى احدهما يجب فعل الاول وترك الثانى بمقتضى العقل لحصول ظن الخوف من ترك الاول وفعل الثانى كما هو مقتضى الوجوب والحرمة الا ان الايلام الواقع فى بلية بترك امر او بفعل امر يظن انجراره اليها ام يختص الملامة بوقوع

بلية ظنية دنيوية ولا يلام بفعل امر مثلا يظن انجراره الى بلية هى اشد منها وادوم مع قدرته على اجتناب هذا الفعل وهل يصح معذرته من التشنيع بالقائه نفسه الى بلية ظنية بانه انما يجب الاجتناب عن الفعل الذى يعلم انجراره الى البلية واما عند ظن الانجرار فلا فظهر ان وجوب العمل بالظن فى الواجب والحرام مما يحكم به العقل الا ان يبين الشارع عدم وجوبه او عدم جوازه مثل بيانه عدم جواز العمل بالقياس فلعل وجه المنع ان استنباط العلة التى هى سبب الحكم وكونها علة بدون مدخلية المحل استنباط ضعيف يكون وقوع الغلط فيه اكثر وان حصل ظن للناظر البصير بقانون القياس فوجب على الشارع منع العمل به مط واما ما لم يمنع فوجب العمل بالظن بحكم العقل انتهى كلامه زيد اكرامه اقول ان الشارع نهانا عن العمل بالظن مط واستثنى منه مواضع قولا او تقريرا وليس ما نحن فيه منها وليس العقاب لازما لترك الواجب وفعل الحرام من جهة ذاتيهما بل هو لازم لهما من حيث ان الشارع امرنا بفعل الاول وبترك الثانى والمفروض انه نهانا عن الافتاء بوجوب شئ او حرمته والعمل بمقتضاه من الطرق المفيدة للظن الا ما استثنى فمن اين حصل لنا الظن بالعقاب الاخروى اللازم مع ترك الواجب وفعل الحرام المظنونين حتى يحكم العقل بوجوب ازالته بل العقل بعد ملاحظة النهى المطلق المذكور يحكم بلزوم العقاب مع فعل مثل هذا الواجب وترك مثل هذا الحرام فتدبر وقال الاستاد ايضا فى الرسالة ما حاصله انه لا يمكن الاستدلال على حجيته بعمل الصحابة فى زمانه ع ولا يبعد لعدم ظهوره هذا على وجه يظهر منه اجماعهم عليه وانه كاشف عن حضرة النبى ص وقبوله كما استدل على جواز العمل بخبر الواحد باجماعهم وكذا لا يجوز العمل بعمل اصحاب الائمة عليهم السلم كما يستدل به على العمل باخبار الاحاد اذ لم يظهر شيوع علمهم حتى يستدل

ولاختلاف الاصطلاحات فى الاجماع فان الظاهر من حال القدماء كالسيد المرتضى والشيخ وغيرهما اطلاق الاجماع على ما هو
المصطلح عند العامة من اتفاق الفرقة المعتبرة الغير المبتدعة ولو فى زمان الغيبة على مرجح فكيف الوثوق بالاجماعات الواقعة
فى كلامهم وزعم بعض علمائنا ان علماءنا فى زمان الغيبة اذا اتفقوا على امر وكانوا مخطئين يجب على الامام ان يظهر لهم و
لو بنحو لا يعرفونه ويباحثهم حتى يردهم الى الحق وبطلان هذا مما لا يحتاج الى البيان بعد ملاحظة تعطل اكثر الاحكام
والامور **المقصد الثالث** فى السنة وفيه ابحاث **الاول** السنة هى قول النبى ص او الامام او فعلهما او تقريرهما
على وجه وبما كان المهم منها هو القول فلنتكلم فيه ويسمى حديثا وخبرا والخبر ينقسم الى متواتر واحاد والمتواتر هو خبر جماعة

بلغوا فى الكثرة مبلغا احالت
العادة تواطؤهم على الكذب كا
لمخبرين عن وجود مكة واسكندرية
وبعضها والظاهر قلة الخبر المتواتر
باللفظ فى زماننا فتمسك عنه
وخبر الواحد هو ما لم يفد العلم
باعتبار كثرة المخبرين متن

منه على ان الائمة ع كانوا عالمين به ولم ينكروا فهذا تقريرهم وهو حجة اقول يظهر من
كلامه ره ان الذى اجمع اصحاب النبى ص على جوازه وعملوا به وكذا اصحاب الائمة ع هو قبول
الاخبار عن قول او فعل وتقرير صريحا واما الاخبار عنها ضمنا فلا وليس المجمع عليه
الاخبار المطلق او العام الشامل لمثل هذا الفرد فتم اذا عرفت هذا فاعلم ان من حصر
دليل حجية خبر الواحد فى الاثنين وهذين الدليلين والدليل الاول من ادلة المص التى
سيذكرها فى بحث خبر الواحد امكنه القول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد اما من
لم يستدل بهما وردّ الاستدلال بهما ولم يعمل بالظن الا فى المواضع المستثناة ولا من
يجريان عمل الصحابة والاصحاب فى الاجماع المنقول بخبر الواحد ولا بان عدم العمل بمثل
هذا الاجماع مستلزم لانسداد طريق استنباط جل الاحكام يمكنه القول بحجية خبر
الواحد دون الاجماع المذكور لجريان الدليلين عنده وان لم يعترف بالاثبات بخلاف
الاجماع اذ لا يكون لم دليل ح على دايره والظاهر ان المص يمكنه المنع وعلى هذا فتامل
فيما نقله فى بحث الاخبار حتى يظهر لك ما قلته **قوله** ره ولاختلاف الاصطلاحات الخ
لا دخل لاختلاف الاصطلاح فى التوقف فى الاجماع المنقول بخبر الواحد بل لو فرض تواتر
نقل مثل هذا الاجماع اى الواقع فى كلام هؤلاء الاعلام لكان التوقف وعدم الاعتداد
بحاله والحاصل ان الناقل ان كان ممن يرى الاجماع الذى يعتبره العامة معتبرا فلا اعتماد
على ما نقله وان كانت النقلة متواترة وان لم يكن فحكم الاجماع حكم الخبر من حيث السند صحة
وضعفا كما اشرنا اليه انفا وان نقله الفريقان فالظاهر الاعتماد لان المعتبر عند الفريق
الثانى معتبر عند الاول بل العكس فنعلم من نقل الثانى انه هو المعتبر **قوله** ره والخبر ينقسم الخ
قول النبى ص والامام ع قد يكون خبرا وقد يكون انشاء وليس غرض الاصولى متعلقا بتقسيم

بخبر

وقد يفيد العلم بالقرائن وهو ضرورى والكاره مكابرة ظاهرة **البحث الثانى** اختلف العلماء فى حجية خبر الواحد العارى
عن قرائن القطع والاكثر من علمائنا الباحثين فى الاصول على انه ليس بحجة كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن البراج وابن
ادريس وهو الظاهر من ابن بابويه فى كتاب الغيبة والظاهر من كلام المحقق بل الشيخ الطوسى ايضا بل نحن لم نجد قائلا صريحا
بحجية خبر الواحد ممن تقدم على العلامة والسيد المرتضى يدعى الاجماع من الشيعة على انكاره كالقياس من غير فرق بينهما اصلا
ولكن الحق انه حجة كما اختاره المتاخرون منا وجمهور العامة لوجوه متن

الخبر الى المتواتر والاحاد بحيث يشملهما يشمل خبرهما ايضا بل غرضه قسمة حكاية قولهما او
فعلهما او تقريرهما وهى التى عبر البعض عنها بالحديث فقال الحديث هو حكاية قول المعصوم
او فعله او تقريره والمتواتر منها هو الذى يبلغ الحاكون له مبلغا احالت العادة تواطؤهم
على الكذب والاحاد بخلاف ذلك ويعبر عن نفس قول المعصوم ع بالمتن **قوله** ره وقد
يفيد العلم بالقرائن وهو ضرورى **اقول** خبر الواحد باعتبار القرائن ينقسم اقساما
الاول ان يقترن به قرائن خارجة عن نفس الخبر الواحد ولوازمه الغير المنفكة عنه مفيدة
للعلم بصدق قائله وقرائن اخرى ايضا تدل على صحة متنه ويقال للقسم الاول من القرائن
القرائن المفيدة للعلم بصحة الخبر فى نفسه والقسم الثانى القرائن المفيدة لصحة متن الخبر
والثانى من اقسام خبر الواحد هو الذى اقترن بالقسم الاول من القرائن دون الثانى
الثالث هو ان يقترن بالثانى لا الاول **الرابع** هو الذى لا يقترن بشئ منهما مثال
الاول ان يخبر من علمنا صدقه باعتبار القرائن بان النبى ص قال ان العالم حادث او
صوموا رمضان او نحوهما مما يدل على صحة متنه برهان او نص من كتاب او سنة متواترة
او اجماع ومثال الثانى ان يخبر من علمنا صدقه كذلك بان النبى ص قال التسليم فى الصلوة
واجب والمعصوم قال القهقهة توجب الوضوء فنحن نقطع بان النبى والامام ع قالا هذين
القولين ولا نقطع بان التسليم واجب بالمعنى المصطلح لاحتمال ان يقصد من الوجوب
الاستحباب المؤكد وكذا لا نقطع بايجاب القهقهة للوضوء اذ يمكن صدوره تقية او لمصلحة
اخرى لا نعلمها وليس هناك دليل عقلى ولا كتاب ولا سنة متواترة ولا اجماع على وجوب
التسليم وايجاب القهقهة ومثال الثالث ان يخبر من لا نعلم صدقه ولكن يخبر بان النبى ص مثلا
قال صوموا شهر رمضان فنحن وان لم نعلم صدق الراوى ولكن نعلم صحة المتن وهو وجوب

للكتاب والسنة والاجماع قال الشيخ ره فى العدة بعد ان ذكر القرائن المفيدة لصحة مضمون
الخبر وهى ما اشرنا اليه من دليل العقل وغيره فهذه القرائن كلها تدل على صحة متضمن
اخبار الاحاد ولا تدل على صحتها فى نفسها لما بيناه من جواز كونها مصنوعة وان وافقت
تلك الادلة انتهى كلامه اعلى الله مقامه ومثال الرابع واضح من الامثلة المتقدمة **قوله** ره
اختلف العلماء فى حجية خبر الواحد الخالى عن قرائن القطع الخ **اقول** لا يتصور النزاع فى حجية
الخبر الواحد الخالى عن قرائن القطع المعروف بالقرائن المفيدة لصحة متضمنه سواء اقترن
بما يفيد صحته فى نفسه ام لا اذ الادلة الاخر اغنتنا عن ان ننظر الى مثل هذا الخبر نعم
ربما يلاحظ لتكثير الادلة والتاييد واما الخبر المقرون بما يفيد صحته فى نفسه دون
متضمنه فيتصور النزاع فيه لكن لا من جهة صدقه وصحته فى نفسه بل من جهة اخرى و
هى جواز العمل بمتضمنه لو كان لفظه ظاهرا لا نصا توضيحه ان مثل هذا الخبر لو دل الكتاب
وغيره من القواطع المذكورة على العمل بخلاف متضمنه يجب ترك العمل به اتفاقا ولا منافاة
بين صدقه فى نفسه وترك العمل به قال الشيخ ره فى العدة ايضا بعد ان ذكر القرائن
الموجبة للعلم بخلاف ما تضمنه الخبر وهى الادلة القطعية المذكورة وانما قلنا ذلك
يعنى ايجاب تلك الادلة لترك العمل بالخبر لان هذه توجب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم
وانما يقتضى غالب الظن والظن لا يقابل العلم ثم قال ولا يجب على هذا ان نقطع على
بطلانه فى نفسه لانه لا يمتنع ان يكون الخبر فى نفسه صحيحا وله وجه من التاويل لا يتفق
عليه او خرج على سبيل خفى علينا الحال فيه او تناول شخصا بعينه او خرج مخرج التقية
وغير ذلك من الوجوه فلا يمكننا ان نقطع على كذبه وانما يجب الامتناع من العمل به حسبما
قدمناه انتهى كلامه رفع مقامه **اقول** الذى ظهر لى هو انه فرض الخبر من القسم الرابع

سبب

وتظافر

ونكلم فيه ولكنه لما كان جاريا فيما نحن فيه اجريناه فيه وان لم يدل دليل على خلاف متضمنه
والمفروض عدم دليل قطعى يوافقه نعم ان كان لفظه نصا على المراد منه فلا نزاع فى وجوب
العمل به وان كان ظاهرا فيتصور النزاع من الذين يقولون ان الاصل عدم اتباع الظن
الا ما اخرجه الدليل ولا دليل هناك ولكنك اذا نظرت الى الادلة التى اقيمت فى
هذا الموضع من قبل المجوزين كاستدلالهم بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية علمت
ان النزاع ليس فى صحة الاستدلال بخبر الواحد وجواز العمل به من جهة ظنية متنه
بل من جهة حال سنده فبقى ان يكون النزاع فى القسم الرابع وانما اطنبنا الكلام لئلا
يتوهم بعض القاصرين ان النزاع فى القسم الثانى اذا عرفت هذا فنقول اشتهر القول
بعدم الحجية من السيد ره وموافقيه وبالحجية من الشيخ ومتابعيه وقد قطع بعض العلماء
ان لا مخالفة بين هذين الجليلين والمص كما ترى وان لم يقطع ولكنه قال بالظهور
فهنا مقامان الاول فى نقل كلاميهما والثانى فى الاشارة الى مواضع من كلام الشيخ
تدل على المخالفة وما يتبع هذا الشان اما المقام الاول فقال السيد على ما نقل
عنه فى المعالم انا نعلم علما ضروريا لا يدخل فى مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية
يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها فى الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست
بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير فى الاحتجاج على ذلك والنقض
على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقل
ان يتعبد الله بالعمل باخبار الاحاد ويجرى ظهور مذهبهم فى اخبار الاحاد مجرى ظهوره
فى ابطال القياس فى الشريعة وحظره وقد قال فى المسئلة التى افردها فى البحث عن العمل
بخبر الواحد انه تبين فى جواب المسائل التبانيات ان العلم الضرورى حاصل لكل مخالف للامامية

او موافق بانهم لا يعملون فى الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون
به كما ان نفى القياس فى الشريعة من شعارهم الذى يعلمه منهم كل مخالط لهم ثم قال وقد
اورد السيد على نفسه فى بعض كلامه سؤالا ان هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق
العمل باخبار الاحاد فعلى اى شىء تعولون فى الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه
يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله
الاقل نعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا فى بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف
بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرناها تعين العمل
والا لكنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ثم قال فيه ايضا ان السيد قد
اعترف فى جواب المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية فى كتبنا معلومة مقطوع على
صحتها اما بالتواتر او بامارة دلت على صحتها وصدق رواتها فهى موجبة للعلم مقتضية
للقطع وان وجدناها مودعة فى الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد واول دلالة
كلامه قدس سره على عدم حجية القسم الرابع مما لا ريب فيه ويستفاد من مجموع كلامه
ان الحجة عنده الخبر المتواتر والاحاد المحفوف بالقرينة المفيدة لصحة الخبر فى نفسه والاجماع
وكانه لم يذكر الاحاد فى جواب المسائل لان انضمام القرينة فى حكم المتواتر فاكتفى به و
يستفاد منه ايضا ان الاخبار المحفوفة بالقرائن المذكورة اذا تعارضت واختلفت فان
كان هناك قرينة على القطع بصحة متن احد المتعارضين يعمل ويطرح الاخر والا فالعمل
بالتخيير متعين وانت تعلم ان التخيير انما يتصور فى الاخبار التى لا قرينة على صحة متضمنها
وان الترجيح للقطع المذكور يتصور فى اخبار يكون هناك قرينة على صحة متضمنها وعدم
صحة متضمن معارضها فلا يعمل بظاهر المعارض اصلا بل يؤول كما نقلناه عن الشيخ وان

علمنا صدقه فى نفسه وقال الشيخ ره فى العدة والذى اذهب اليه من خبر الواحد انه لا يوجب
العلم وانه كان يجوز ان ترد العبادة به عقلا وقد ورد جواز العمل به فى الشرع الا ان ذلك
موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة ويختص بروايته
ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها ثم قال بعد ما ابطل المذاهب
التى حكاها واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا
القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبى ص او عن واحد من الائمة ع وكان ممن لا يطعن
فى روايته ويكون سديدا فى نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر
لانه اذا كان هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر كان الاعتبار بالقرينة
وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذى يدل على ذلك
اجماع الفرقة المحقة فانى وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التى رووها فى تصانيفهم
ودونوها فى اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشىء لا
يعرفونه سئلوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان
راويه ثقة لا ينكرون حديثه سكتوا وسلموا الامر فى ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم و
سجيتهم من عهد النبى ص ومن بعده من الائمة ع الى زمان الصادق جعفر بن محمد ع الذى
انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا
على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو
والذى يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا فى الشريعة عندهم لم يعملوا
به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به فى بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه
وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرءوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف

من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجرى هذا
المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه فان قيل كيف تدعون اجماع الفرقة
المحقة فى العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم
من حالها انها لا ترى العمل بالقياس فاذا جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الاخر قيل له
المعلوم من حالها الذى لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذى يرويه
مخالفهم فى الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ان يكون راويه منهم وطريقه اصحابهم
فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس ايضا وانه
لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد يجرى مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلاف
ذلك فان قيل اليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم فى ان خبر الواحد لا يعمل به
ويدفعونهم عن صحة ذلك حتى ان منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلا ومنهم من يقول
لا يجوز ذلك سمعا لان السمع لم يرد به وما راينا احدا منهم تكلم فى جواز ذلك ولا صنف
فيه كتابا ولا املى فيه مسئلة فكيف تدعون انتم خلاف ذلك قيل له من اشرت اليهم من
المنكرين لاخبار الاحاد انما كلموا من خالفهم فى الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما
يروونه من الاخبار المتضمنة للاحكام التى يروون خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه و
لم نجدهم فيما اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه الا مسائل دل الدليل
الموجب للعلم على صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا عليهم لكان الادلة الموجبة للعلم والاخبار
المتواترة بخلافه واما من احال ذلك عقلا فقد دللنا فيما مضى على بطلان قوله وبينا
ان ذلك جائز فمن انكره كان محجوجا بذلك على ان الذين اشير اليهم فى السؤال اقوالهم
متميزة بين اقوال الطائفة المحقة وقد علمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين وكل قول علم قائله

عرف نسبه وتميز من اقاويل سائر الفرقة المحقة لم يعتد بذلك القول لان قول الطائفة
انما كان حجة من حيث كان فيها معصوم فاذا كان القول صادرا عن غير معصوم علم ان
قول المعصوم داخل فى باقى الاقوال ووجب المصير اليه على ما نبينه فى باب الاجماع فان
قيل اذا كان العقل يجوز العمل بخبر الواحد والشرع قد ورد به فما الذى حملكم على الفرق
بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه اصحاب الحديث من العامة عن النبى ص وهلا
عملتم بالجميع او منعتم من الكل قيل العمل بخبر الواحد اذا كان دليلا شرعيا عندنا فينبغى ان
نستعمله بحيث قررته الشريعة فالشرع يرى العمل بما يرويه طائفة مخصوصة فليس لنا ان
نتعدى الى غيرها كما انه ليس لنا ان نتعدى من رواية العدل الى رواية الفاسق وان
كان العقل مجوزا لذلك اجمع على ان من شرط العمل بخبر الواحد ان يكون راويه عدلا بلا
خلاف وكل من اشير اليه ممن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه فلاجل ذلك
لم يجز العمل بخبره فان قيل هذا القول يؤدى الى ان يكون الحق فى جهتين مختلفتين اذا عملوا
بخبرين مختلفين والمعلوم من حال ائمتكم وشيوخكم خلاف ذلك قيل له المعلوم من ذلك
انه لا يكون الحق فى جهتين وجهة من خالفهم فى الاعتقاد فاما ان يكون المعلوم انه لا يكون
الحق فى جهتين اذا كان صادرا من خبرين مختلفين فقد بينا ان المعلوم خلافه والذى
يكشف عن ذلك ايضا ان من منع العمل بخبر الواحد يقول ان هاهنا اخبارا كثيرة لا ترجيح
لبعضها على بعض والانسان فيها مخير فلو ان اثنين اختار كل واحد منهما العمل بواحد
من الخبرين اليس كانا يكونان مختلفين وقولهما حق على مذهب هذا القائل فكيف يدعى
ان المعلوم خلاف ذلك انه قد روى عن الصادق ع انه سئل عن اختلاف اصحابه فى المواقيت
وغير ذلك فقال ع انا خالفت بينهم فترك الانكار للاختلاف ثم اضاف الاختلاف الى انه

امرهم به فلولا ان ذلك جائز لما جاز ذلك عنه ثم قال فان قيل تعملون بهذه الاخبار و
نحن نعلم ان رواتها اكثرهم كما رووها رووا ايضا اخبار الجبر والتشبيه وغير ذلك من
المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه امثال هؤلاء قيل لهم ليس كل الثقات نقل حديث
الجبر والتشبيه وغير ذلك مما ذكر في السؤال ولو صح انه نقله لم يدل على انه كان معتقدا
لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه شيء من الروايات لا لانه يعتقد
ذلك ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع
النزاع فيما بينهم فاما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال فان قيل كيف تعولون على هذه
الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية والفطحية وغير
هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون عدلا
عند من اوجب العمل به وهذا مفقود في هؤلاء وان عولتم على عملهم دون روايتهم فقد
وجدناهم عملوا بما في طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك يدل على جواز العمل باخبار
الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول ان جميع اخبار الاحاد يجوز العمل بها بل لها شرائط
نحن نذكرها فيما بعد ونشير ههنا الى جملة من القول فيه فاما ما يرويه العلماء المعتقدون
للحق فلا طعن على ذلك بهذا السؤال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده
ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم
على هذا ترك ما نقلوه على ان من اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا
عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة
وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج
المناظرة صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجملة وليس

لاحد

لاحد ان يقول ان هؤلاء ليسوا من اصحاب الجملة اذا سئلوا عن التوحيد او العدل او صفات
الله تعالى او صحة النبوة قالوا كذا روينا ويروون في ذلك كله الاخبار وليس هذا طريق
اصحاب الجملة وذلك انه لا يمتنع ان يكون هؤلاء اصحاب الجملة وقد حصلت لهم المعارف بالله
تعالى غير انهم لما تعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك احالوا على ما كان سهلا عليهم وليس
يلزمهم ان يعلموا ان ذلك لا يصح ان يكون دليلا الا بعد ان يتقدم المعرفة بالله وانما
الواجب عليهم ان يكونوا عالمين وهم عالمون على الجملة على ما قررناه فما يتفرع عليه من الخطا
فيه لا يوجب التكفير ولا التضليل واما الفرق الذين اشاروا اليهم من الواقفية و
الفطحية وغير ذلك فعن ذلك جوابان احدهما ان ما يرويه هؤلاء يجوز العمل به اذا كانوا
ثقات في النقل وان كانوا مخطئين في الاعتقاد اذا علم من اعتقادهم تمسكهم بالدين وتحرجهم عن
الكذب ووضع الاحاديث وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا الائمة نحو عبد الله بن بكير
وسماعة بن مهران ونحو بني فضال من المتاخرين عنهم وبني سماعة ومن شاكلهم فاذا علمنا ان هؤلاء
الذين اشرنا اليهم وان كانوا مخطئين في الاعتقاد من القول بالوقف وغير ذلك كانوا ثقات
في النقل فما يكون طريقه هؤلاء جاز العمل به والجواب الثاني ان ما يرويه جميع هؤلاء اذا
اختصوا بروايته لا يعمل به اذا انضاف الى روايتهم رواية من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد
الصحيح فحينئذ يجوز العمل به فاما اذا انفرد به فلا يجوز ذلك على حال وعلى هذا سقط الاعتراض
واما ما رواه الغلاة وهو مطعون عليه في روايته ومتهم في وضع الاحاديث فلا يجوز
العمل بروايته اذا انفرد فاذا انضاف الى روايته رواية بعض الثقات جاز ذلك ويكون ذلك
لاجل رواية الثقة دون روايته واما المجبرة والمشبهة فاول ما في ذلك انه لا نعلم انهم مجبرة
ولا مشبهة واكثر ما سمعنا انهم كانوا يروون ما يتضمن الجبر والتشبيه وليس روايتهم لها

دليلا على انهم كانوا معتقدين لصحتها بل بينا الوجه في روايتهم لها وانه غير الاعتقاد
لمتضمنها ولو كانوا معتقدين للجبر والتشبيه كان الكلام على ما يروونه كالكلام على ما
يرويه الفرق المتقدم ذكرها وقد بينا ما عندنا في ذلك وهذه جملة كافية في ابطال
هذا السؤال فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها
بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها لاجلها عملوا بها ولو تجردت لما
عملوا بها واذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها قيل لهم القرائن التي تقترن بالخبر
وتدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر
ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الاحاد ذلك لانها اكثر من
ان تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم لانه ليس في جميعها يمكن الاستدلال
بالقران لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه او دليله ومعناه ولا في السنة المتواترة لعدم
ذكر ذلك في اكثر الاحكام بل لوجودها في مسائل معدودة ولا في اجماع لوجود الاختلاف
في ذلك فعلم ان ادعاء القرائن في جميع هذه المسائل دعوى محالة ومن ادعى القرائن في
جميع ما ذكرناه كان السبر بيننا وبينه بل كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه ومدافعا لما
يعلم من نفسه ضده ونقيضه ومن قال عند ذلك اني متى عدمت شيئا من القرائن حكمت
بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد
الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا
على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه ومما يدل ايضا على جواز العمل بهذه الاخبار التي اشرنا
اليها ما ظهر بين الفرقة المحقة من الاختلاف الصادر عن العمل بها فاني وجدتها مختلفة
المذاهب في الاحكام يفتي احدهم بغير ما يفتي صاحبه في جميع ابواب الفقه من الطهارة الى باب الديات

من العبادات

من العبادات والاحكام والمعاملات والفرائض وغير ذلك مثل اختلافهم في العدد والرؤية
في الصوم واختلافهم في ان التلفظ بثلاث تطليقات هل يقع واحدة ام لا ومثل اختلافهم
في باب الطهارة في مقدار الماء الذي لا ينجسه شيء ونحو اختلافهم في حد الكر ونحو
اختلافهم في استئناف الماء الجديد لمسح الراس والرجلين واختلافهم في اعتبار اقصى مدة
النفاس واختلافهم في عدد فصول الاذان والاقامة وغير ذلك في سائر ابواب الفقه
حتى ان بابا لا يسلم الا وجدت العلماء من الطائفة مختلفة في مسائل منه او مسئلة متفاوتة
الفتاوى وقد ذكرت ما ورد عنهم عم من الاحاديث المختلفة التي يختص الفقه في كتابي
المعروف بالاستبصار وتهذيب الاحكام ما يزيد على خمسة الاف حديث وذكرت في اكثرها
اختلاف الطائفة في العمل بها وذلك اشهر من ان يخفى حتى انك لو تاملت اختلافهم في هذه
الاحكام وجدته يزيد على اختلاف ابي حنيفة والشافعي ومالك ووجدتهم مع هذا الاختلاف
العظيم لم يقطع احد منهم موالاة صاحبه ولم ينته الى تضليله وتفسيقه والبراءة من مخالفه
فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما جاز ذلك وكان يكون من عمل بخبر عنده انه صحيح
يكون مخالفه مخطئا مرتكبا للقبيح يستحق التفسيق بذلك والعدول عنه دليل على جواز
العمل بما عملوا به من الاخبار فان تجاسر متجاسر الى ان يقول كل مسئلة مما اختلفوا فيه
عليه دليل قاطع ومن خالفه مخطئ فاسق يلزمه ان يفسق الطائفة باجمعها ويضلل الشيوخ
المتقدمين كلهم فانه لا يمكن ان يدعي على احد موافقته في جميع احكام الشرع ومن بلغ الى هذا
الحد لا يحسن مكالمته ويجب التغافل عنه بالسكوت وان امتنع عن تفسيقهم وتضليلهم
فلا يمكنه الا لان العمل بما عملوا به كان حسنا جائزا خاصة وعلى اصولنا ان كل خطا وقبيح كبير
فلا يمكن ان يقال ان خطاهم كان صغيرا فالحبط لا يذهب اليه المعتزلة فلاجل ذلك لم يقطعوا

الموالاة وتركوا التفسيق فيه والتضليل فان قال قائل اكثر ما في هذه الاعتبارات يدل على
انهم غير مؤاخذين بالعمل بهذه الاخبار وانه قد عفا عنهم وذلك لايدل على اصولهم
لانه لايمتنع ان يكون من خالف الدليل منهم اخطا واثم واستحق العذاب الا انه عفى لا عن
خطائه واسقط عنه ما استحقه من العقاب قيل له الجواب عن ذلك من وجهين احدهما ان
عرضنا بما اخترناه من المذهب هو هذا وان من عمل بهذه الاخبار لايكون فاسقا مستحقا
للعقاب فاذا سلم لنا ذلك بثبت لنا ما هو الغرض المقصود والثاني ان ذلك لايجوز لانه لو
كان قد عفى لهم عن العمل بذلك مع انه قبيح يستحق به العقاب واسقط عقابهم لكانوا مغرين
بالقبيح وذلك لايجوز لانهم اذا علموا انهم اذا عملوا بهذه الاخبار لايستحقون العقاب لم
نصرفهم عن العمل بها صارف فلو كان فيها ما هو قبيح العمل به لما جاز ذلك على حال ثم قال
ومما يدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه انا وجدنا الطائفة ميزت الرجال الناقلة لهذه
الاخبار فوثقت الثقات منهم وضعفت الضعفاء وفرقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته
ومن لايعتمد على خبره ومدحوا الممدوح منهم وذموا المذموم وقالوا فلان متهم في حديثه
وفلان كذاب وفلان مخلط وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد وفلان واقفي وفلان
فطحي وغير ذلك من الطعون التي ذكروها وصنفوا في ذلك الكتب واستثنوا الرجل من جملة
ما رووه من التصانيف في فهارسهم حتى ان واحدا منهم اذا انكر حديثا نظر في اسناده
وضعفه براويه وهذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه لاتنخرم فلولا ان العمل بما سلم
من الطعن وبراويه من هو موثوق به جائز لما كان بينه وبين غيره فرق وكان يكون خبره
مطروحا مثل خبر غيره فلا يكون فائدة لشروعهم فيما شرعوا فيه من التضعيف والتوثيق و
ترجيح الاخبار بعضها على بعض وفي ثبوت ذلك دليل على صحة ما اخترناه هذا هو الكلام

في المقام الاول واما المقام الثاني فاقول فيما نقلنا عنه ره مواضع دالة على ان محل النزاع
القسم الرابع احدها انه ره اعترف بان النزاع في الخبر الذي لايوجب العلم ثم شرط في قبول
خبر الواحد شرائط هي كون الراوي اماميا عدلا غير مطعون في روايته وكون الخبر غير
محفوف بقرائن صحة المتضمن فخرج الثلثة الاول من اقسام خبر الواحد عن محل النزاع
اما الاول فلوجهين اولهما هو ان العمل به غير مشروط بملاحظة حال الراوي لانا فرضنا القطع
بصدقه لاجل القرائن وثانيهما كونه موجبا للعلم بكون متضمنه محفوفا بقرائن الصحة واما الثاني
فللوجه الاول واما الثالث فللوجه الثاني فبقي الرابع محلا للنزاع وثانيها انه ره قال في
الاستدلال بان الطائفة عملت بما في الكتب والاصول المسندة الى الثقات اذ الاقسام الثلثة
لايحتاج العمل بها الى هذا الاسناد انما المحتاج القسم الرابع وثالثها الاعتراض بتحقق الاجماع
على عدم جواز العمل اذ لا معنى لتوهم الاجماع في الثلثة الاول حتى يحتاج الى الجواب ورابعها
جوابه عن الاعتراض الثاني بان الشرع فرق بين المخالف والموافق اذ لا معنى للفرق مع
القطع بصدق الراوي وكذا لا معنى باثبات فسقه وخامسها نقض قول القائل بالمنع بانه
يقول بالتخيير في الاخبار التي يعمل بها فيلزمه ان يكون الحق في جهتين فاسد وجوابه هو جوابنا وجه الكلام
ان الاخبار المتعارضة عند هذا القائل لابد ان يكون من القسم الثاني لانه لايعمل بالرابع كما
هو المفروض وتعارض خبرين من القسم الاول والثالث مستلزم لاجتماع المتقابلين لانا فرضنا
دلالة الادلة القاطعة على صدق المتضمن في هذين القسمين فوجود المتعارضين منهما موجب
لصدق متضمنيهما وقد فرضناهما متقابلين فبقي القسم الرابع محلا للنزاع وهو الذي يقول
الشيخ به ويمنعه المانع ويقول بايجابه كون الحق في جهتين وسادسها جوابه عن الاعتراضين اللذين
ذكرهما بعد هذا لان مرجعه ملاحظة حال الراوي وقد عرفت انها انما تصح اذا كان النزاع في

القسم الرابع وبالجملة في كلامه مواضع اخر ايضا يظهر منها انها على ما قلناه بادنى تامل
فتامل فظهر ان الشيخ ره يعمل بهذه الاخبار المدونة في اصول الامامية وهي التي اجمعت
الفرقة على جواز العمل بها وانها لاتخلو من القسم الرابع وقد يكون الراوي لها عاميا او
فطحيا او مخالفا اخر من فرق الشيعة وهو ره يجوز العمل بالجميع ويدعي الاجماع على جواز
العمل بالكل لا مع دلالة القاطع على بطلان متضمن الخبر وهذا هو الذي فهم من كلام
المحقق فاستقر رايه عليه قال ره في اصوله ذهب شيخنا ابو جعفر الى العمل بخبر الواحد
العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا بعد التحقيق يتبين انه لايعمل بالخبر
مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ع ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي
يجب العمل به هذا الذي تبين لي في كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى
لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين
الاصحاب عمل به وقال في المعتبر افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما
فطنوا لما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي ص ستكثر بعدي القالة علي
وقول الصادق ع ان لكل رجل منا رجل يكذب عليه واقتصر بعض من هذا الافراط وقال
كل سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق وان الفاسق قد يصدق ولم يتنبه
على ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد يعمل بخبر
المجروح كما يعمل بخبر العدول وافرط اخرون في طرف رد الخبر حتى احالوا استعماله عقلا او
اقتصر اخرون فلم يروا العقل مانعا لكن الشرع لم ياذن في العمل به وكل هذه الاقوال منحرف
عن السنن والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض
الاصحاب عنه او شذ يجب اطراحه اقول قد وقع هنا افراط وتفريط اخر وهو ان البعض جعل

قول الشيخ ولم يكن هناك قرينة الى قوله ونحن نذكر القرائن فيما بعد وقد ذكرناه هنا نقل
كلامه دليلا لايدل بنفسه من غير ضم شيء اخر اليه على ان الشيخ يقول بجواز العمل بالقسم
الرابع ولا يخفى على المتامل ان عدم قرينة صحة المضمون كما يكون في الرابع يكون في
الثاني ايضا فيمكن ان يقول احد ان الشيخ يعمل بالثاني لا غير وهو الذي يعمل به السيد
ايضا فاتفقا وارتفع النزاع وقد قلنا ان بعض الفضلاء قطع بعدم الخلاف بين هذين
الجليلين ودعاه الى هذا ما قاله صاحب المعالم قال ره فيه والانصاف انه لم يتضح من حال
الشيخ وامثاله مخالفتهم للسيد ره ايضا اذ كانت اخبار اصحاب يومئذ قريبة العهد
بزمان لقاء المعصومين ع واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة
كما اشار اليه السيد ره ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر ليظهر مخالفتهم لرايه فيه وقد تفطن
المحقق من كلام الشيخ لما ذكرناه انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرايه فيه بما قلناه ثم
نقل ما قلناه عن اصول المحقق ره وقال وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد
عليه لا ما نسبه العلامة اليه انتهى كلامه رفع مقامه وقال الشيخ الفاضل المحقق المحدث
شهاب الدين العاملي في رسالته بعد ما استحسن ما ذكره صاحب المعالم قدس سره ولقد
احسن النظر وفهم طريقة السيد والشيخ من كلام المحقق كما هو حقه والذي يظهر منه انه لم
يراجع الاصول للشيخ وانما فهم ذلك مما نقله المحقق ولو راجعها لصدع بالحق اكثر من هذا
وكم له من تحقيق ابان به عن غفلات المتاخرين كوالده وغيره وفيما ذكره كفاية لمن طلب الحق
وعرفه وقد تقدم كلام الشيخ وهو صريح فيما فهمه المحقق وموافق لما يقوله السيد فليراجع
الذي اوقع العلامة في هذا الوهم ما ذكره الشيخ في العدة من انه يجوز العمل بخبر العدل الامامي
ولم يتامل بقية الكلام كما تامله المحقق ليعلم انه انما يجوز العمل بهذه الاخبار التي دونها الاصحاب

واجمعوا على جواز العمل بها وذلك مما يوجب العلم بصحتها الا ان كل خبر رويه عدل امامى يجب العمل به والا فكيف يظن باكابر الفرقة الناجية واصحاب الائمة مع قدرتهم على اخذ اصول الدين ومن وعدعنهم بطريق اليقين ان يعولوا فيها على اخبار الاحاد المجردة مع ان مذهب العلامة وغيره انه لابد فى اصول الدين من الدليل القطعى وان المقلد فى ذلك خارج عن ربقة الاسلام وللعلامة واتباعه كثير من هذه الغفلات لالفتهم بكتب اصول العامة ومن تتبع كتب القدماء وعرف احوالهم قطع بان الاخباريين من اصحابنا لم يكونوا يعولون فى عقايدهم الا على الاخبار المتواترة والمحفوفة بالقراين المفيدة للعلم واما خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والافتاء لانه من باب الشبهات والله الهادى اقول الذى دعا بعض الفاضلين الى نسبة الوهم الى العلامة طاب ثراه هو حسبان ان دعوى الشيخ الاجماع من الطائفة على العمل مستلزمة للقطع بصدور تلك الاخبار من الائمة ولا يذهب على متامل عدم الاستلزام كيف وكل محصل يعلم انه لامانع من الاجماع على العمل بالادلة الظنية وانه يجوز ان يقول المعصوم شفاها انى جوزت لكم العمل بالاحاديث المروية عنى وان لم تقطعوا بصدورها عنى واما ان اصحاب الائمة كانوا متمكنين من الاخذ بطريق القطع فاول ما فيه منع تمكن الكل لجميع الاحكام فى جميع الازمنة والثانى ان كون الاخبار عندهم مقطعية للقراين لايفيد الشيخ وامثاله والاثكل راو عن المعصوم وان كان انما يقطع بما سمعه هو عنه وان كان بناه يشى ولست ادعى عدم جواز تحقق القراين للشيخ ره بل اقول بجوازه لمن تاخر عنه ايضا ولكنى اقول بعدم دلالة كلامه على تحققها له واما ان المحقق قائل بان الشيخ اعتمد على الاخبار المحفوفة فليست فى كلامه ما يدل على هذا بل المقابلة التى فى قوله فى المعتبر فاجتنبوا الاصحاب او دلت القراين على صحته علم به وما اعرض

الاول انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها وما يتعلق بها انما يثبت بالخبر الغير القطعى بحيث نقطع بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر ذلك فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان الثانى انا نقطع بعمل اصحاب الائمة وغيرهم ممن عاصرهم باخبار الاحاد بحيث لم يبق للمتتبع شك فى ذلك ونقطع بعلم الائمة بذلك والعادة قاضية بوجوب تواتر المنع عن الائمة لو كان العمل بها فى الشريعة ممنوعا مع انه لم ينقل عنهم خبر واحد بالمنع بل ظاهر كثير من الاخبار جواز العمل بها كما ستقف عليها عن قريب انشاء الله ويؤيده اطباق العلماء على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود وقال العلامة فى النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا فى اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة والاصوليون منهم كابى جعفر الطوسى وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد العارى عن القراين المفيدة للقطع نعم هو قسم القراين وذكر منها امورا لايمكن اثبات قطعيتها متن

الاصحاب عنه اوشذ يجب اطراحه تدل على ان كل مقبول الاصحاب لايجب ان يكون محفوفا بقراين الصحة عند ناصدنا ولى فى كلام الشيخ مواضع انظار ضربت عنها صفحا ولعلى اكتبها فى الهامش انشاء الله تعالى وانما اطنبت لان المقام من مواقع الانظار ومزال الاقدام قوله الاول انا نقطع ببقاء التكليف الخ اقول حاصله ان باب القطع بالمكلف به منسد علينا فى الاكثر وطريق الظن من جهة الاخبار كالقياس ونظائره قد منع من سلوكها وفاقا فلو فرضنا ان العمل باخبار الاحاد ايضا غير جائز لزم اما سقوط التكليف والتكليف بالمحال وهو تحصيل القطع وكلاهما معلوم الاستحالة اقول هذا يصطلح السيد ره مع المتاخرين من المجتهدين لان منع السيد ره كما يظهر مما نقلناه عنه سابقا مبنى على امكان حصول القطع لادعائه ان اكثر اخبارنا محفوفة بقراين مفيدة للقطع والمتاخرون يقولون بقوله لو فرض امكانه لهم ولكنهم يدعون عدم تحقق القراين لهم وكان السيد لايجوز المنع على تقدير صدق هذه الدعوى ولايمنع صدقها الا بعض علمائنا من الاخباريين وسيجيء الكلام المتعلق بهذه الدعوى انشاء الله قوله ره الثانى انا نقطع الخ يمكن ان يقال ان من عاصر الائمة انما عمل بالخبر المحفوف بالقرينة والشاهد يرى ما لايراه الغائب فمن يشهد بنفيها ولكن الانصاف ان التتبع كاشف عن عملهم مع حصول الظن بقول المعصوم من جهة الخبر قوله ره ولم يرو خبر واحد بالمنع الخ اقول الايات والاخبار الدالة على المنع من اتباع الظن مطلقا يكفى لهذا المنع الخاص بل الحق ان ادلة جواز العمل خصصت وقيدت تلك الايات والاخبار قوله ره والحق انه الخ قد عرفت ان كلام الشيخ يدل على العمل مع عدم القرينة قوله ره نعم الخ قد علمت ان القراين قسمان والتى ذكرها الشيخ ليست مفيدة لقطعية صدق الخبر وظنى ان الاكثر لم يلتفتوا الى هذه الدقيقة فوضعوا احد القسمين مقام الاخر فتدبر

الثالث ظواهر الروايات وهى كثيرة منها ما رواه الكلينى بسنده عن المفضل بن عمر قال قال لى ابو عبد الله ع اكتب وبث علمك فى اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك فانه ياتى على الناس زمان هرج لايانسون فيه الا بكتبهم فان ظاهرها جواز العمل بما فى الكتب من الاخبار وهى احاد فان تواترها او احتفافها بالقراين المفيدة للقطع بعيد جدا ومنها ما رواه فى الصحيح عن محمد بن الحسن بن ابى خالد شنبوله قال قلت لابى جعفر الثانى ع جعلت فداك ان مشايخنا رووا عن ابى جعفر وابى عبد الله ع وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم فلم ترو عنهم فلما ماتوا صارت الكتب الينا فقال حدثوا بها فانها حق ومنها ما رواه فى الصحيح ايضا عن سماعة بن مهران عن ابى الحسن موسى ع قلت اصلحك الله انا نجتمع فنتذاكر ما عندنا فلا يرد علينا شيء الا وعندنا فيه شيء مسطر وذلك مما انعم الله علينا بكم ثم يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء فينظر بعضنا الى بعض وعندنا ما يشبهه فنقيس على احسنه فقال وما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لاتعلمون فها واهوى بيده الى فيه الحديث وفيه تقرير منه ع فى العمل والفتوى بالكتاب مع انه غالبا يكون من قبيل اخبار الاحاد ومنها ما رواه فى الصحيح عن عبد الله بن ابى يعفور قال سالت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لانثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله عز وجل او من قول رسول الله ص والا فالذى جاءكم اولى به وظاهر ان السائل سال عن اخبار الاحاد اذ لادخل للوثوق بالراوى وعدمه فى القطع من الاخبار ونحوها الاخبار الواردة فى حكم اختلاف الاخبار كما سيجيء فى اخر الكتاب انشاء الله وهى تدل على حجية خبر الواحد بشرط اعتضاده بالقران او سنة الرسول ص متن

قوله ره الثالث اقول الاستدلال باخبار الاحاد على حجية خبر الواحد غريب الا ان يدعى التواتر المعنوى له وينبغى التامل حتى يظهر الحق قوله ره بعيد جدا دعوى البعد فى مقام الاستدلال ابعد جدا لان المانع يكفيه ابداء الاحتمال اللهم الا عند من يجوز اثبات المسئلة الاصولية بظاهر مظنون قوله قوله ع حدثوا بها الخ يدل صريحا على جواز رواية الكتب اذا علم انتسابها الى اربابها فيكون اتصال السند لمحض اليمن والتبرك او استجازة الراوى عنه تدل على كونها غير محفوفة بالقراين المفيدة للقطع اذ معها لامعنى لاستجازة اللهم الا ان يكون غرضه استجازة ان يرويها عن الرواة بعنوان حدثنا واخبرنا مع عدم سماع الكتب ولكن قوله ع فانها حق يدل ظاهرا على ان غرضه طلب الرخصة فى الرواية مع عدم القطع بالحجية قوله ره وفيه تقرير الخ ليس فيه ما يدل على جواز العمل بما فى الكتب وعلى تقدير التسليم ليس له ظهور فى ان ما فى الكتب لم يكن مقطوعا به عند المتذاكرين مع ان قوله ع وان جاءكم ما لاتعلمون يدل على عدم جواز العمل بالظن الا ان يقال بان العلم ظاهر فيما يشمل الظن ايضا ولايخفى من تامل قوله ره اذ لادخل الخ اقول اذ كان الوثوق من القراين المفيدة للقطع فدخله ظاهر على انا نقول ان قول الراوى يحتمل وجوها الاول ان يكون الراوى للحديثين المختلفين ثقة والثانى ان يكون غير ثقة والثالث ان يكون الراوى لاحدهما ثقة والاخر غير ثقة فلم يستفصل ع بل اجاب بان شرط العمل وجدان الشاهد وظاهره انه لابد من القطع بما تضمنه الخبر ومعه لاتفاوت بين الراوى العدل والفاسق وهو كما ترى يشهد بخلاف ما يريد المص ره فالعبرة انما هى بجوابه ع لابسؤال السائل قوله ره وهى تدل الخ القول بالحجية مع هذا الشرط ان لم يكن خرقا للاجماع فلا باس به هذا اذا لم يكن الاعتضاد مفيدا للقطع بصدور الخبر

ونحوها ما رواه فى الموثق بعبد الله بن بكير عن رجل عن ابى جعفر ع الى ان قال واذا جاءكم منا حديث فوجدتم له شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم ومنها الروايات الواردة فى الامر بابلاغ الحديث الى الناس مثل ما رواه فى الصحيح عن خيثمة قال قال لى ابو جعفر ع ابلغ شيعتنا انه لاينال ما عند الله الا بعمل وابلغ شيعتنا ان اعظم الناس حسرة يوم القيمة من وصف عدلا ثم يخالفه الى غيره اذ لاشك فى علمه ع بعدم انتهائها الى حد القطع وقد يحتج على هذا المطلب بالايات كقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون حيث تدل على وجوب الحذر بانذار الطائفة من الفرقة وهى تصدق على واحد كالفرقة على الثلثة فيفيد وجوب اتباع قول الواحد وهو المط وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين حيث يدل بمفهومه على انتفاء التبين والتثبت عند خبر العدل فاما الرد او لا اما القبول والاول يوجب كون العدل اسوء حالا من الفاسق وهو باطل فيكون الحق هو الثانى وهو المط والاولى ترك الاستدلال بهذه الايات فانه يرد على الاستدلال بالاولى ان المتبادر من الطائفة الزيادة على الاثنين فالظاهر ان المراد بالفرقة من ذكره الله تعالى اهل كل حشم حشم وقرية قرية وايضا على تقدير خروج واحد من كل ثلثة فالظاهر بلوغ المخبرين عدد التواتر لان الغالب فى الاحشام والقرى الكثرة العظيمة متن

او يكون الامام قائلا بمضمونها لموافقته لهما اذ لو كان كذلك لم يكن من محل النزاع قوله ره اذ لاشك الخ من المثل السائر الشاهد يرى ما لايراه الغائب فمن اين يعلم حال الراوى فى الثقة والعدالة او الخوف من ظهور شناعة الافتراء او غيرهما وحال المروى عنه فى وجود دواعى الكذب وعدمها والخوف منه وعدمه وغيرهما وحال الرواية فى موافقتها لصريح العقل والنقل وكون مضمونها بحيث ينفع اختلافه وعدمه وغير ذلك من القراين ليست حاصلة للحاضرين ولاينتهى بهم الى حد القطع مع ان الغرض من ابلاغ نظاير هذا المضمون ليس افادة العلم والعمل بل انما هو تذكيرا واحضار لما عسى ان يغيب اليس قوله سبحانه وان ليس للانسان الا ما سعى بكاف للجزء الاول من هذا الخبر وصريح العقل للثانى منه فان من دل انسانا على تجارة منجية فى الدنيا ثم هو خالف دلالة نفسه فربح الموافق بضاعة وربح المخالف وبندامة وخسرانه يكون من اعظم الناس حسرة فكيف بثواب الاخرة وعذابها واستدلاله بهذا الخبر مع قوله بعد اسطر وايضا اطلاق الانذار الى قوله غير معلوم عجيب قوله المتبادر الخ قد يقال على تقدير التسليم ان ما فوق الاثنين ليس عدد التواتر فثبت جواز العمل بل وجوبه بقول الثلثة ومتى ثبت فيها ثبت فى الواحد ايضا لعدم القائل بالفصل وقيل على من ادعى شمول الطائفة للواحد ان ضمير الجمع فى قوله عز وجل ليتفقهوا فى الدين يابى عن ذلك بل يظهر منه ان المراد من الطائفة الجماعة واجيب عنه بان المرجع الطوائف المدلول عليها بقوله عز وجل من كل فرقة طائفة ويدل على صحة قولنا لولا امر الامير واحد من كل قرية ليحصلوا ابتنائه فظهر ان الضمير لاينافى ارادة الواحد من الطائفة مع ما عرفت من ان الجمعية والتواتر ليسا متلازمين فعلى تقدير كون الطائفة جماعة يكون خبرها من اخبار الاحاد قوله وايضا على تقدير الخ فيه ان الظاهر ح ان ينذر كل واحد الجماعة الذين

وبنده رقوطن ثلثة انفس من الرجال والنساء والصبيان فى موضع لايكون لهم رابع بل عاشر وايضا يحتمل كون الانذار بطريق
الفتوى لابنقل الروايات ولانزاع لاحد فى قبوله وتسميته فتوى المجتهد وايضا اطلاق الانذار على نقل روايات الاحكام
الشرعية غير متعارف فيحتمل كون المراد التخويف على ترك او فعل ما ثبت بطريق القطع وهذا مما يتأثر النفس بسماعه ويحصل
به للنفس خوف يوجب اهتمامه بالواجبات وترك المحرمات وان لم يكن خبر الواحد حجة وايضا يحتمل ان يقال ان خبر الواحد المشتمل
على الانذار حجة لقضاء العقل بمثل هذه الاحتياطات دون غيره والاجماع على عدم الفصل غير معلوم وايضا يحتمل ان يكون
ضمير ليتفقهوا راجعا الى الباقى من الفرقة مع العالم دون من نفر منهم وغير ذلك من الاعتراضات متن

خرج صومنهم لان يجتمع الاحاد الخارجون من الفرقة فيندرو اباجمعهم مجموع من فى الفرقة
فيثبت مدعى المستدل **قوله** ره وايضا يحتمل كون الانذار الخ قال الاستاد ره ان تخصيص
الاية بفتوى المجتهد فى غاية البعد ان قيل باحتماله لان ارادة الاجتهاد من التفقه اصطلاح
طار لم يظهر فى زمان نزول الاية ولم يشع الاجتهاد فى ذلك الزمان حتى يفهم من لفظ التفقه
بل الظاهر انه من سمع رواية من رسول الله بل من احد من الائمة لعدم الفرق بينهما فى
حجية قولهما عند اهل الحق يصدق عليه انه تفقه فى الدين والظاهر ان سماع اية واضحة
الدلالة او حديث رسول الله صلعم عن احد من الحج فى مقام بيان الحكم مندرج فى التفقه و
انما قلنا فى مقام بيان الحكم لان سماع احدهما فى غير هذا المقام لايندرج فى التفقه ما لم يعلم
عدم كونه منسوخا فكل من روى رواية او اية وكانت الاية او الرواية اذا كانت بنوتة حاكية
كونها مقارنة لما ذكره دالة على وجوب شئ او حرمته فقد انذر السامع اما فى الاول ففى
الترك واما فى الثانى ففى الفعل فظهر جواز العمل بخبر الواحد فى الوجوب والحرمة بالاية
وجوازه فى غيرهما بطريق اولى **اقول** فى هذا الكلام مواضع للنظر لان المتبادر
كون الانذار بمعنى الفتوى بما فهم من الروايات فيكون الفقيه عند الراوى الذى يسمع
من المعصوم احاديث وفهم منها احكاما فانذر قومه بما فهمه واطلاق الفقيه فى العصر
الاول على العارف ببعض الاحكام من بعض الاحاديث كان شائعا لايقال يكفينا شمول
التفقه لسماع الرواية او الاية ان كان مجردا عن الفهم وشمول الانذار لنقلهما كذلك لانا
نقول الاول ممنوع ويشهد له المص قوله ره رب حامل فقه ليس بفقيه والثانى غير متعارف
كما قاله المص وبعد تسليم الجميع نقول القياس الذى سموه بطريق اولى انما يكون حجة عندنا
اذا كان مدلولا التزاميا بين اللزوم كالضرب لعدم التأفيف وليس هذا منه بل نقول

وعلى الاية الثانية بانه استدلال بمفهوم الصفة على اصل على وحاله معلوم وايضا الاية واردة فى شخص خاص وذكر
فاسق انما هو لاعلام الصحابة بفسق ذلك الشخص الخاص ويتبين حاله لالانتفاء هذا الحكم عند انتفاء هذا الوصف
احتج المنكرون بان العمل بخبر الواحد اتباع الظن وقول على الله بغير علم وهو غير جائز اما الصغرى فلان خبر الواحد لا
يفيد العلم وايضا النزاع انما هو فيما لايفيد وانما غايته ان يفيد الظن واما الكبرى فللايات الكثيرة كقوله تعالى فى مقام
الذم ان يتبعون الا الظن وقوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا وان الظن لايغنى من الحق شيئا وقوله تعالى ان هم الا يظنون
وقوله تعالى فى الايات الكثيرة وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم متن

ان الاحتياط ودفع الضرر ربما يقتضى القبول منهما بخلاف الباقى **قوله** ره وعلى الاية الثانية
الخ حاصل كلامه ان دلالة المفهوم ظنية ضعيفة والمسئلة قطعية يطلب فيها اليقين وان
تعليق الحكم بالشرط والصفة انما يدل على انتفاء الحكم عند انتفائهما اذا لم يظهر للتعليق
فائدة سواه والفائدة هنا اعلام الصحابة بفسق الوليد الذى نزلت الاية فى شأنه
قال الاستاد ره فى الرسالة فان قلت الدليلان الاولان يعنى بهما الايتين ضعيفان فى
امثال هذا المقام لاشتراكهما فى عدم افادة القطع وعدم كفاية الظن فى الاصول واختص
الثانى بضعف دلالة المفهوم قلت تجويز العمل بظاهر القران تخصيصه بمسائل
جزئية فرعية لا وجه له بل ما يدل على جواز العمل به كما يدل على جواز العمل به فى المسائل
الجزئية الفرعية يدل على جواز العمل به فى القواعد الكلية المتعلقة بالامور الشرعية
الفرعية والاصول التى لا يصح الاكتفاء فيها بالادلة الظنية مط انما هى اصول الدين
لا الفقه فرب مسائل من اصول الفقه يستدلون عليها بالادلة الظنية وليس لها
طريق غير الظن مثل الدليل على كون صيغة الامر والنهى للوجوب والحرمة او غيرهما
اقول نحن نطالبه بدليل جواز العمل بمثل هذا الظاهر الذى قد ثبت التشاجر فى
ظهوره وحجيته قديما وحديثا وكل يستدل على قوله بادلة ظنية لا تسمن ولا تغنى على
ان النزاع فى حجية المفهوم ليس منحصرا فيما بين الاصولى والاخبارى بل الاصوليون ايضا
مختلفون فى هذه المسئلة فلو ادعى مدع الاجماع على جواز العمل بظاهر القران لايكون
المفهوم داخلا فى المجمع عليه قطعا واما الاستدلال على كون مثل صيغة الامر للوجوب
وغير هذا من الدلائل الظنية المتعلقة فالتحقيق فيه ان الاصولى بزعمه يستدل بالدليل
القطعى على كون منطوق او مفهوم ظاهر من لفظ بمعنى الظن بانه مراد المتكلم مثلا ويستدل

والجواب اولا منع الصغرى فان اتباع الظن هو ان يكون مناط العمل هو الظن من حيث هو هو وههنا ليس كذلك وانما مناط
العمل وهو كلام اصحاب العصمة المنقول عنهم واخبارهم مهابط الوحى الالهى صلوات الله عليهم اجمعين بشرط عدم المخالفة
للكتاب والسنة وعدم المعارضة ونحو ذلك على ما سبق سواء افاد الظن او لا وعلى تقدير القول باشتراط جواز العمل بافادة
الظن ايضا لايلزم كون مناط العمل هو الظن بل هو الخبر الخاص المشروط بالظن وعلى هذا لو حصل الظن بحكم شرعى لا من

بالدليل القطعى على كون منطوق او مفهوم ظاهر من لفظ بمعنى الظن بانه مراد المتكلم
وبعد ثبوت هذا يقول ان الاجماع منعقد فى جميع الاعصار على جواز العمل بما يظن انه
مراد المتكلم مثلا يستدل على كون الرجحان المطلق متبادرا من لفظ الامر المجرد عن القرينة
فى لغة العرب بتفحص حال المحاورين بهذه اللغة تفحصا موجبا للقطع فيقول ان الامر
اينما وجد مجردا يظن منه الرجحان قطعا فيجوز العمل بهذا المظنون قطعا والانصاف
انهم تعدوا عن ذلك واستدلوا على اصل المطلب بالدليل الظنى مع دعوى ضرورة
القطع فى الاصول ولهذا طال لسان الاخباريين عليهم وقد يدعى ان مباحث الالفاظ
خرجت عن قاعدة اعتبار القطع فى الاصول ويؤيده ما قال الفاضل المحقق فى حاشية
المعالم قال ره ان الحفظ اللغوى خرج عن قاعدة اعتبار القطع فى الاصول بالاجماع حيث
لم يزل العلماء يعولون على نقل الاحاد فى اللغة كالخليل والاصمعى ولم ينكر احد ذلك
عليهم من العصر السابق واللاحق فصار ذلك اجماعا انتهى كلامه رفع مقامه **اقول**
ان التعويل على الظن فى غير مباحث الالفاظ مما لاينبغى الجرأة عليه ثم قال الاستاد قدس سره
وضعف دلالة المفهوم غير مسلم وما يدل على جواز العمل بالقران والاخبار المعتمدة يدل
على جواز العمل بظاهرهما وكما يكون المنطوق ظاهرا من اللفظ كذلك كثير من المفهومات
ولا دليل على اعتبار مرتبة من مراتب الظهور التى لايندرج المفهوم فيها ولو اعتبر هذه
المرتبة من الدلالة لخرج كثير من مراتب المنطوق ايضا عن الاعتبار ولا يقولون به ولا
وجه له ايضا **اقول** لم يظهر لى وجه لمنع ضعف المفهوم واما عدم تفاوت مراتب الظهور
بعد فرض دليل تام على حجية الظاهر المظنون من القران مط منطوقا او مفهوما وفاقيا
او خلافيا فظاهر لا ريب فيه **قوله** ره والجواب الخ اعلم ان المفتى من حيث انه مفتى والحاصل

دليل شرعى لايجوز العمل به اتفاقا منا بل ومن غيرنا ايضا فعلم الفرق بين اتباع الظن واتباع الخبر الخاص بشرط الظن فلا
تغفل وايضا فان العمل بخبر الواحد انما هو اتباع للدليل القطعى الدال على حجية خبر الواحد فهو اتباع للقطع وثانيا بمنع
الكبرى فان سياق الايات يقتضى اختصاصها باصول الدين وايضا فان المطلق يقيد والعام يخص اذا وجد الدليل ونحن
قد دللنا على حجية خبر الواحد متن

والعامل كذلك اما ان يحصل لهما القطع بصدور الخبر عن المعصوم وكذا بالحكم الذى
منه اعنى بانه حكم الله فى الواقع لكونه نصا قاطعا واما ان يحصل لهما الظن بهما او
القطع بواحد والظن بالاخر او القطع او الظن بواحد والشك فى الاخر او الشك فيهما
ثم الظن بالحكم قد يكون لاجل ظنية دليله وان كان التصديق بمعنى طرفيه من المحكوم
عليه وبه وغيرهما من متعلقاتها قطعيا كما اذا اخبرك عدل واحد من غير قرينة توجب
القطع بان زيدا قائم فى الدار والحال انك تعلم مراد المتكلم من زيد وغيرهما وقد يكون
لاجل الظن بمراد المتكلم من الطرفين وغيرهما كما اذا شافهك المعصوم بقوله صلوة كذا
واجبة وانت لا تعلم المراد هى الصلوة المشهورة او الدعاء وهل الوجوب هو المتعارف
بين المتفقهة او الشامل المستحب المؤكد ولكن المظنون ان المراد هو الاول من معنييهما
فالمقطوع هو الامر الدائر وهو ثبوت لاحد الامرين لاحد الامرين اذا عرفت هذا فنقول
لاكلام فى القسم الاول واما الثانى فلا شك انه اتباع للظن منهما ولكنه اتباع للظن خاص
وهو المستفاد من الخبر وانت تعلم ان ما دل على المنع من اتباع الظن يدل عليه مط من
غير تخصيص والقول بان القاطع دل على خروج هذا القسم هو الكلام الذى يجئ بعد
من قوله وايضا الخ ولا كلام لنا فيه ههنا والحاصل ان من ظن بكلام انه كلام اهل العصمة
ومهابط الوحى وفهم منه حكما لايقطع بانه حكم الله فى الواقع بل ظنه كذلك فافتى بهذا
الحكم او عمل به يصدق عليه بحسب الواقع انه افتى او عمل بما لايعلم بل يظن سواء لاحظ
هذا الظن وكان هو الباعث على الافتاء او العمل حتى انه لو لم يحصل لما يفتى به ولا يعمل
او كان الملحوظ عنده والداعى له هو هذا الكلام من حيث انه منسوب اليهم لان الملاحظة
الاخيرة لايجعله بحيثية يصدق عليه معه انه افتى او عمل بما يعلم او انه افتى او عمل بما لا يظن

البحث الثالث للعمل بخبر الواحد فی هذا الزمان شرائط بجمعها وجود الخبر فی الکتب المعتمدة للشیعة کالکافی والفقیه والتهذیب ونحوها مع عمل جمع به من غیر رد ظاهر ولا معارض لما هو اقوی منه سواء کان الراوی عدلا او لا متن

وبالجملة صدق اتباع الظن تابع للواقع لا للاعتبارات والملاحظات والایات والاخبار الناهیة علیه عامة شاملة له مع ای اعتبار لوحظ وعلی ای حیثیة اعتبر نعم ان کان هناک حیثیة لو لوحظت لاخرجت المفتی عن عنوان الشایع للظن العامل به لتم بها الدست وهکذا القول فی القطع بالسند مع الظن بالحکم واما الظن بالسند مع القطع بالحکم والظن وکذا الشک فی السند مع القطع او الظن بالحکم من حیث استناده الی هذا السند فاحتمالات فی بادی النظر لا اصل لها واما صور الشک فی الحکم فلا شک فی عدم جواز الافتاء واما العمل فمن حیث استناده الی دلیل المرخص المفید للشک فی کون ما یعمل به مرادا للشارع فلا فی جوازه نظر لاحتماله دخوله تحت قوله ایاک ان تدین بما لا تعلم مع فرض عدم المانع من العقل والشرع واما من حیث دخوله تحت الاطلاقات القطعیة او الظنیة مثل قوله الناس فی سعة ما لم یعلموا وکل شیء فیه حلال وحرام فهو لک حلال مع عدم المانع فنعم هذا فی غیر العبادة واما فیها فالتقرب بها مع الشک فی کونها مطلوبة ماموراً بها اشکل اللهم الا مع رخصة من الشارع فی فعلها والحال هذه واما مع الشک فی الحکم لکونها واجبة او مستحبة فالامر هین واذا احطت خبرا بما ذکرنا علمت ما فی قول المص سواء افاد الظن ام لا وما فی قوله وعلی تقدیر القول الخ واما قوله اتباع للدلیل القطع وکذا قوله قد دللنا علی حجیة خبر الواحد فالمراد التخصیص والتقیید قوله ره وللعمل بخبر الواحد الخ ذکر فی المعالم خمسة شروط هی التکلیف والاسلام والایمان والعدالة والضبط وقول المص یجمعها وجود الخبر فی الکتب المعتمدة للشیعة الی اخر ما قاله لا یخ من مسامحة لان ظاهر هذه العبارة هو ان وجود الخبر بالنحو المذکور مستلزم لتحقق الشرائط المذکورة المشهورة بین القوم مع انه ره عمم الراوی بحیث یشمل العادل والفاسق والمؤمن والمخالف

وایض

وایضا وجود الخبر غیر مستلزم للتکلیف والضبط نعم یشهد التتبع بان الرواة کانوا مکلفین حین الروایة والظاهر ان غرضه ره هو ان غایة هذه الشروط حصول الظن بصدق الراوی ولا ریب فی انه یحصل بوجود الخبر فی هذه الکتب التی تشهد مصنفوها بانهم نقلوا ما فیها من الاصول والکتب المعمول بها فی زمن الائمة ظن اقوی من الظن الحاصل من مجرد خبر العدل اذا لم یقترن بهذه الشهادة وتفصیل المقام هو ان العلم الضروری یحصل للمتتبع بان رواة الکتب الاربعة بل غیرها کانوا عاقلین بالغین فلا احتیاج الی النظر فی لزوم هذا الشرط وعدمه الا بالنسبة الی روایة لا یعلم کون راویها عاقلا بالغا وقد ادعوا الاجماع علی هذا الشرط ولولاه لامکن ان یقال علی تقدیر جواز التعویل علی الظن ان المتبع حصول الظن فربما حصل من خبر غیر الممیز الا ان یقال ان الغرض هو ان مع عدم القرائن المفیدة للقطع او الظن بالخبر یشترط فیه عقل الراوی وبلوغه ولا شک ان خبر المجنون وغیر الممیز لا یفید الظن من غیر ضم قرینة خارجیة واما الضبط فقال فی المعالم لا خلاف فی اشتراطه ومعناه کون الراوی بحیث لا یقع منه کذب علی سبیل الخطاء غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم یقدح اذ لا یکاد یسلم منه احد ووالدی قدس سره فی شرح الدرایة جعل من الشرائط الضبط فقال وضبطه بمعنی کونه حافظا متیقظا غیر مغفل ان حدث من حفظه ضابطا لکتابه حافظا له من الغلط والتصحیف والتحریف ان حدث منه عارفا بما یختل به المعنی ان روی به ای بالمعنی حیث یجوزه وفی الحقیقة اعتبار العدالة یغنی عن هذا لان العدل لا یجازف بروایة ما لیس بمضبوط علی الوجه المعتبر وتخصیصه تاکید وجری علی العادة ثم قال ویعرف ضبطه بان یعتبر روایته بروایة الثقات المعروفین بالضبط والاتقان فان وافقهم فی روایته غالبا ولو من حیث المعنی بحیث لا یخالفها او تکون المخالفة نادرة عرف ح کونه ضابطا متقنا وان وجدناه بعد اعتبار روایته

بروایاتهم کثیر المخالفة لهم عرف اختلال له ای اختلال ضبطه او اختلال حاله فی الضبط ولم یحتج بحدیثه وهذا الشرط انما یفتقر الیه فیمن یروی الاحادیث من حفظه او یخرجها بغیر الطرق المذکورة فی المصنفات واما روایة الاصول المشهورة فلا یعتبر فیها ذلک وهو واضح انتهی کلامه زید فی اکرامه اقول لعل سبب کون وجود الروایة فی الکتب الاربعة مستلزما للضبط هو کون رواة بعض احادیثها من الثقات المعروفین والبعض الاخر من الذین یکتبون فی الواحهم ما یسمعون من الامام ویروون ما کتبوه وکون عدالة المشایخ ما نعة من النقل قبل اختبار ضبط من لیس کذلک فنقلهم ساکتین علیه بل مصرحین بجواز العمل بما نقلوه لم یطرحوه شاهد علی ان الراوی ضابط عندهم ولکن اعتمادنا علیهم فی هذا کانه تقلید لهم وعمل بالظن اللهم الا عند من یقول ان ما فی هذه الکتب قطعی الصدور والقرائن دلته علی هذا وسیجیء انشاء الله تعالی عند ذکر الشکوک فی اواخر هذه الرسالة واما الاسلام واخواه فلا واسطة بقوله تعالی ان جاءکم فاسق بنبا فتبینوا الایة وجه الدلالة ان خبر العادل المؤمن فاسق اذ لا واسطة بین الفسق والعدالة ولکون المخالفة فی الاصول الدینیة کالامامة فسقا وای فسق والامر بالتبیین معلق علی من هو فاسق فی الواقع فمن نعرفه بالفسق بتوسط افعال الجوارح ممن الامامیة ومن نعرفه بالمخالفة من غیرهم فلا یجوز قبول خبره الا بعد التبین باعتبار الامارات والقرائن ومن لا نعرفه من المجاهیل والممدوحین لا یجوز قبول خبره ایضا لاحتمال ان یکون فاسقا فی الواقع فانحصر من یقبل خبره من قبل التبین فی الامامی العدل الذی نعرفه بهذه الصفة او لی ان کان المراد بالتبین القطع بصدق خبر الفاسق یجوز العمل به فوجود الخبر فی الکتب المذکورة غیر مستلزم له الا عند بعض الاخباریین وان کان المراد الظن فالظاهر انه یحصل من وجوده فیها لا سیما فی الکافی والفقیه ولا سیما مع دعوی الشیخ الاجماع علی عمل الشیعة بما فی الاصول

والکتب

وسواء کانت الروایة بسنده صحیحة او حسنة او موثقة او ضعیفة بالاصطلاح او مرسلة او مرفوعة او منقطعة او منفصلة او معنعنة او منکرة او معللة او مضطربة او مدرجة او معلقة او مشهورة او غریبة او عزیزة او مسلسلة او مقطوعة الی غیر ذلک من الاصطلاحات متن

والکتب التی نقل المشایخ عنها والاجماع علی العمل بروایة بعض المخالفین وبعض المعروفین بالفسق من الامامیة قوله وسواء کانت الروایة صحیحة الخ اقول لما اشار المص الی اکثر اقسام الحدیث کان المناسب بیان ما اجمله ولما ذکر الشیخ المحدث المحقق شهاب الدین العاملی ره فی رسالته جملة کافیة اکتفینا بنقلها قال ره الفصل الثانی فی انواع الحدیث فاعلم انهم قسموا الحدیث باعتبار احوال وصفات تعرض له الی ثلثین نوعا منها اصول ومنها فروع تلحقها وتشترک بینها کلا او بعضا فالاصول اربعة الاول الصحیح وهو ما اتصل سنده الی المعصوم بنقل عدل امامی عن مثله فی کل الطبقات ان تعددت الثانی الحسن وهو ما اتصل کذلک بنقل امامی ممدوح بما لیس نصا فی العدالة فی کل مراتبه او بعضها مع عدالة الباقین الثالث الموثق وهو ما اتصل کذلک بنقل غیر امامی نص الامامیة علی توثیقه فی کل الطبقات او بعضها مع ایمان الباقین وعدالتهم او مدحهم وقد یسمی القوی الرابع الضعیف وهو ما طریقه مجروح او مجهول الحال فالصحیح بهذا الاصطلاح یعمل به اجماعا عند المتاخرین واجازوا العمل بالثلثة الاخر فی المواعظ والقصص والمندوبات ونحو ذلک مما لا یتعلق بایجاب ولا تحریم واما ما یتعلق بهما فاجاز الشهید الاول فی الذکری العمل فیه بالحسن والموثق والضعیف ایضا اذا تقدم الی العمل به جماعة من الطائفة وکذا ربما عمل العلامة بها وربما وصف بعضها بالصحة نظرا الی طریق القدماء کما تقدم ومنع الشهید الثانی من العمل بغیر الصحیح وشدد النکیر من خالفه الفصل الثالث فی ذکر الفروع من اقسام الحدیث وهی ستة وعشرون نوعا فمنها ما یشترک الکل فیه فی الجملة ومنها ما خصوه بالضعیف فالمشترک انواعه ثمانیة الاول المسند وهو ما اتصل سنده الی المعصوم الثانی المتصل ویسمی الموصول وهو ما اتصل اسناده بنقل کل راو عمن فوقه بقراءة او اجازة او غیر ذلک سواء رفع الی المعصوم کذلک او وقف علی غیره

والکبت الخ

الثالث المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اتصل اسناده بالمعصوم
او انقطع الرابع المعنعن وهو ما يقال فى سنده فلان عن فلان وعدّه قوم من المرسل والاكثر
على انه متصل ان امكن لقاء الراوى للمروى عنه مع عدم التهمة بالتدليس الخامس المعلق وهو
ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر والمحذوف هنا كالمذكور اذا عرف من جهة الراوى كما
فعل الصدوق والشيخ من تعليق الاحاديث وذكر اسانيدها فى اخر الكتب وكذا الكلينى
وربما علق الحديث عن رجل لتقدم السند اليه وربما للاختصار وقد يعرف من غير جهة الراوى
اذا كان ثقة فان لم يعلم المحذوف كان الحديث مرسلا السادس المفرد وهو ان ينفرد الراوى
بحديث عن جميع الرواة ويسمى الانفراد المطلق او ينفرد به اهل بلدة كاهل الكوفة او اهل بلد
كاهل الكوفة عن اهل البصرة او واحد من اهل البلدة ويسمى الانفراد النسبى السابع
المدرج وهو ان يدرج فى الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه الثامن المشهور وهو
الشايع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ويطلق على الشايع على الالسنة والاصل
له عند المحدثين التاسع الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان ينفرد برواية واحد
او غريب اسنادا خاصة لا متنا كحديث يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد
واحد بروايته عن اخر غيرهم او غريب متنا خاصة بان ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه
جماعة ويشتهر فيسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة فى طرفه الاول وبالشهرة فى طرفه
الاخر العاشر المصحف وهو اما فى الراوى كتصحيف حنان بالنون بحيان بالمثناة تحت
او فى المتن وهو كثير فى زماننا التعاطى الحديث غير اهله الحادى عشر العالى سندا وهو القليل
الوسائط الثانى عشر الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة
فهو المنكر والمردود الثالث عشر المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة

من قول او فعل كالمسلسل بالحديث نحو حدثنا فلان قال حدثنا فلان كذلك او بالاسماء نحو
اخبرنا محمد عن محمد او بالاباء نحو فلان عن ابيه الى الاخر او بالكنى او بالالقاب او بالانساب
او بالبلدان او بالصنايع او بالامراض او بالاولية وقد يجتمع فى المسلسل القبول مع الفعل
كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة والاطعام وكل هذه موجودة من طرق العامة واكثرها
موضوعة لا تظهر بها فيه غرابة وشهرة فان اتصل السند فيها الى المعصوم كذلك فتام
والا فبحسبه الرابع عشر المزيد على غيره مما فى معناه وتلك الزيادة اما فى المتن كان يروى
فيه ما لا يفهم من الاخر او فى السند كان يرويه عن ثلثة ويرويه الاخر عنهم بزيادة واحد سواء
كان فى الوسط او فى الاخر وزيادة المتن تقبل من الثقة وكذا زيادة الاسناد لجواز ان
يسقط بعض الرجال عن احدهما سهوا او عمدا لغرض صحيح الخامس عشر المختلف والاختلاف
قد يكون بين الحديثين بحيث يمكن الجمع بينهما بوجه قريب وقد لا يمكن الجمع الا بتكلف بعيد جدا
والاول مقبول والثانى مردود بل امكن الجمع بوجه قريب كما ورد فى قواعد الجمع عن الائمة
عليهم السلام والا فالحكم التخيير والجمع بالوجوه البعيدة والتاويلات المتكلفة من مخترعات العامة
كما نذكره مفصلا فى مباحث الاجتهاد السادس عشر الناسخ والمنسوخ ومعرفته بالنص او
بالتاريخ او الاجماع السابع عشر الغريب لفظا واكثره مذكور فى نهاية ابن الاثير الثامن عشر
المقبول وهو ما تلقوه وعملوا به سواء رواه ثقة ام لا ومنه رواية عمر بن حنظلة عند المتاخرين
ولذلك سموها مقبولة وجعلوه عدة الثقة مع ضعفها عندهم والاصح عند القدماء صحيحة
كاخواتها القسم الثانى ما خصوه بالضعيف عندهم وانواعه ثمانية الاول الموقوف وهو ما روى
عن صاحب المعصوم من غير ان يسنده كاحاديث الكافى الموقوفة على زرارة مثلا الثانى
المقطوع ويسمى المنقطع وهو الموقوف على التابعى ومن فى حكمه الثالث المرسل وهو ما رواه عن

المعصوم او عن غيره من لم يدركه او ادركه ولم يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة كان يقول
عن بعض اصحابنا مثلا ويسمى ايضا المقطوع والمنقطع ان كان الساقط من السند واحدا فان
سقط اكثر يسمى المعضل اسم مفعول بمعنى المشكل الرابع المعلل وهو ما فيه اسباب خفية
يقدح فيه كانفراد الراوى به ومخالفته لصريح العقل او الحس ونحو ذلك الخامس المدلس
اسم مفعول من التدليس وهو اخفاء الشيء وستره كان يقول الراوى قال فلان على وجه
يوهم انه رواه عنه بلا واسطة وليس كذلك فان قال حدثنى فهو كذب لا تدليس وقد يكون
باسقاط رجل مجروح ليقوى الحديث او يذكر بعض الرجال باسم او كنية او لقب او نسبة الى
بلد او غير ذلك مما لم يشتهر به وهو مذموم الا ان يكون لتقية او غيرها من الاغراض الصحيحة
السادس المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية سواء كان الحديث واحدا او اكثر مع تساوى
الروايتين فى الصحة وعدم المرجح فلو ترجحت احديهما عمل بها ولم يكن اضطراب والاضطراب
اما فى السند كان يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او فى المتن كحديث تمييز الدم المشتبه
بدم الحيض والقرحة بان خروجه من الايمن علامة الحيض على ما فى الكافى وفى بعض نسخ
التهذيب واكثر نسخ التهذيب من الايسر فلذلك اختلف فيه الفتوى والرواية مثال الاضطراب
من راو واحد فانها مرفوعة الى ابان فى الحجتين وقد يكون الاضطراب من رواة عدة بان يرويه
كل واحد بوجه يخالف الاخر السابع المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير اما كل الطريق
او بعض رجاله ليرغب فيه وهو مردود وقد يقع سهوا فيغتفر لصاحبه لكن ينبه عليه وقد
يفعل عند الامتحان المحدثين الثامن الموضوع اى المكذوب ويحرم روايته لمن علم به الا
ان يبين حاله ومن الموضوعات فضايل السور المروية عن ابى ومن نقلها فلعدم علمه بوضعها
اقول قد عرفت هذه الانواع كلها وبعد الحكم بصحة احاديثنا الموجودة فلا نفع لذا لا معرفة

والقوة تكون باعتبار العدالة والورع والشهرة وعمل الاكثر ونحو ذلك مما سيجيء التنبيه فيه انشاء الله تعالى منه

الاسماء والاصطلاحات التى لا نفع لها بل وربما اوقع بعضها فى الاوهام والشكوك اه
قوله ره والقوة تكون باعتبار العدالة الخ يعنى وجود الخبر فى الكتب المعتمدة لما كان
مغنيا عن ملاحظة الشروط ففائدة اعتبار العدالة بل غيرها ايضا انما يظهر عند التعارض
للترجيح اقول المتاخرون فسروا العدالة بانها ملكة فى النفس تمنعها من فعل الكبائر
والاصرار على الصغاير ومنافيات المروة والمراد بالملكة هى الكيفية الراسخة التى تمنع زوالها
عادة واختلفوا فى عدد الكبائر لاختلاف الاحاديث والمراد بمنافيات المروة هى الاتصاف بما
يستهجن التحلى به عادة بحسب زمانه ومكانه وشانه فعلا وتركا كلبس الفقيه لباس الجندى
وكشف الراس فى الجامع والاكل فى الاسواق فى بعض الازمنة والامكنة ونحو ذلك
اقول اما كون هذه الملكة عدالة فلا ريب فيه لان التوسط بين البلادة والجربزة هى
الحكمة وبين افراط الشهوة وتفريطها هى العفة وبين طرفى افراط القوة الغضبية اعنى الظلم
وتفريطها اى الانظلام هى الشجاعة فاذا اعتدلت هذه القوى حصلت كيفية وحدانية
شبيهة بالمزاج كانها تحصل بعد الفعل والانفعال من طرفى تلك القوى وانكسار سورة كل
منها وبعد حصولها يلزمه التقوى والمروة واما اشتراط تحقق هذا المعنى فى الواقع حيث
اعتبر الشارع العدالة فلم اطلع على دليل عليه فضلا عن القطع وصحيحة ابن ابى يعفور
عليهم لا لهم كما قيل نعم لا يحصل الاطمئنان فى اجتناب الذنب فى الواقع الا بمن يعلم او يظن
حصول تلك الملكة له وهذا يقرب اعتبارها ولكن يبعد ان حصول هذه الصفة الحميدة
يكون فى الاوحدى الذى لا يسمح الدهر بمثله الا نادرا لان التعديل المذكور يحتاج الى
مشاهدات شاقة مع تاييد ربانى مع الاحتياج الى العادل عام لا بد منه فى كل طائفة من كل
فرقة من سكان البر والبحر حفظا لنظام الشرع حيث اعتبر فى الاغلب اثنين منه فى الشهادات و

البحث الرابع تعرف عدالة الراوي في هذا الزمان وما ضاهاه وكذا عدالته وورعه واوعيته بتزكية العدل المشهور وقد اختص المزكي والجارح في الشيخ الطوسي ره والكشي والنجاشي وابن الغضائري وابن طاوس والعلامة ومحمد بن شهر اشوب وابن داود وربما يوجد التزكية والجرح لغيرهم ايضا في كتب الحديث كالفقيه والكافي وغيرهما متن

واعتبر واحدا في الجمعة والجماعات وحث الناس عليها وعدمه واو عدمه على الفعل والترك واحتياج اهل كل قرية وان كانوا حسنة الى الشاهد في غالب الاوقات امر ظاهر لا يقال ان الشارع وان اعتبر الملكة ولكنه جعل حسن الظاهر مع عدم عثور الحاكم او المأموم على فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة علامة لها وهذا يحصل في اكثر الناس لانا نقول ان اعتبر القائل بالملكة فيما يعرف به العدالة هذا الذي قلت فلا ثمرة للنزاع فان العدالة ماذا لان من لا يقول بالملكة يقول باشتراط حسن الظاهر واجتناب الكبائر والصغائر الا القليل ممن يكتفي بالاسلام ولا ريب في انهما غير مستلزمين لوجود الملكة وان كانت الملكة مستلزمة لهما فما الفائدة في اعتباره ثم جعل علامته امرا عاما غير مستلزم له ونهاية ما ظهر لي مع مراعاة الاحتياط ان يكون الامام والشاهد من اهل الصلاح الذين يرغبون في المستحبات كالجماعة مع عدم المانع ويبالغون في عدم عثور احد على ذلك منهم من فعل المحرمات اما بالترك او الستر فان فعلوا شيئا من ذلك يظهر من ساعتهم الندم ويظهر آثار الخجالة في وجوههم فمن عرفناه من طائفة طريقتهم هذا الذي قلناه نصلي معه ونقبل شهادته وان لم نعاشره اصلا ومن لا فلا واما الراوي فالظاهر عندي هو ما قاله الشيخ وهو ان يكون متحرجا عن الكذب اذ دلالة آية التبين على اعتبار الاطمئنان في خبره ليست ظاهرة عندي كما يظهر من التعليل بقوله عز وجل ان تصيبوا قوما بجهالة وانما علق وجوب التبين بالفسق ان لم نقل ان المراد منه فسق الوليد لان الفاسق مظنة الكذب فمع فرض اجتنابه عنه لا مانع من قبول خبره **قوله** تعرف عدالة الراوي اه هؤلاء الاعلام عدلوا وجرحوا من لم يلقوه وهذا يتصور على وجهين الاول ان تكون حال الراوي مشهورة في زمانهم بحيث حصل العلم بعدالته او فسقه لهم خاصة او لكل من عرفه كعدالة سلمان رضه وفسق

والظاهر الاكتفاء بالواحد في الجرح والتعديل ولو لم يذكروا السبب والا لم يوجد خبر صحيح بالاصطلاح المشهور وسيجئ فيه مزيد تحقيق ومع تعارض الجرح والتعديل فقيل بتقدم الجرح لانه يحصل به الجمع بينهما والظاهر الترجيح بالقرائن ان امكن والا التوقف وبقي هنا مباحث اخر تركناها لقلة فائدتها كمباحث المطلق والمقيد والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ ومباحث المنطوق والمفهوم سيجئ ما يعتد به منه انشاء الله تعالى متن

وفسق يزيد والثاني ان لا يكون كذلك وانما حصل لهم العلم او الظن باحدهما من ملاحظة الاحاديث الواردة في شأنهم والترجيح اذا احتيج اليه او بالسماع من المشايخ الى ان ينتهي الى من لقي الراوي وشاهد منه حسن الظاهر وعرف منه الايمان وعاشره معاشرة كاشفة عن الملكة والوسط يحتاج الى الطرفين لان رواة الاحاديث التي يظهر منها احوال بعض الرواة لا بد ان يكونوا اما مشهورين واما معدلين ثم ان هؤلاء الاعلام لم يجعلوا الناس علامة كاشفة لمن حكوا بعدالته او فسقه بالاجتهاد او بطريق آخر فنحن في غير المشاهير عندنا مقلدون لهم عند التامل وح يمكن ان يقال ان حسن الظن بهم في التعديل والجرح ليس الا من حسن الظن بهم في حكمهم بصحة احاديث كتبهم اذ لم يصرحوا بضعفه والصحيح عندهم كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه والوثوق به والركون اليه كوجوده في كثير من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل واصلين منها فصاعدا بطرق مختلفة او وجوده في اصل معروف الانتساب الى احد الجماعة الذين اجمعوا على تصديقهم كزرارة واخوانه او على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى ونظرائه او على العمل برواياتهم كعمار الساباطي واشباههم او اندراجه في احد الكتب المعروضة على الائمة كتاب عبيد الله الحلبي وكتاب يونس بن عبد الرحمن او اخذه من احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها سواء كان مؤلفوها من الامامية ككتاب حريز بن عبد الله في الصلوة او من غيرهم ككتاب حفص بن غياث وغيرهما والضعيف عندهم المقابل للصحيح قال الشيخ في فهرسته على ما نقل عنه ان كثيرا من مصنفي اصحابنا واصحاب الاصول ينتحلون المذاهب الفاسدة وكتبهم معتمدة **قوله** والظاهر الاكتفاء بالواحد لم يظهر لي اثر ثمرة لهذا النزاع بيننا بالنسبة الى من يلقه هؤلاء الاعلام من المعدلين والجارحين لان روايتهم العدالة والفسق عن الغير لا شك في الاكتفاء فيها بالواحد

الباب الثالث في الادلة العقلية وتحقيق ما يعتمد عليه منها وما لا يعتمد عليه وهي اقسام الاول ما يستقل بحكمه العقل كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك كذا ذكره المحقق في المعتبر والشهيد في الذكرى وغيرهما وحجية هذه الطريقة مبتنية على الحسن والقبح العقليين والحق ثبوتهما لقضاء الضرورة به في الجملة ولكن في اثبات الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة الشرعيين بهما نظر وتامل والواجب العقلي ما يستحق فاعله المدح وتاركه الذم و الشرعي ما يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب وعكسه الحرام منهما ووجه النظر امور متن

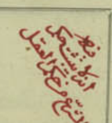
عند من يجوز العمل بخبر الواحد وانما الكلام في شهادتهم وهي لا يتصور مع عدم الملاقاة الا ان يقال قولهم فلان ثقة او كذاب لا يصح الا مع قطعهم بما قالوه وليست الشهادة الا اخبارا قطعيا سواء استند هذا القطع الى الاحساس او طريق آخر وعندي فيه تامل و عند من يعمل بالقرائن كالاخباريين يكون هذا البحث ايضا ساقطا ثم ان اجتماع اثنين من هؤلاء الاعلام على التعديل والجرح ليس عزيزا انهم سواء من جرح الواحد او تعديله وان اعتبر البعض فيمن عاصر الراوي فهو عزيز غاية العزة ورجح الاستاد ره في الرسالة عدم التعدد واحتج عليه بمفهوم آية التبيت وان اعتباره سبب لخلو اكثر الاحكام عن الدليل وبان اعتباره لو كان في عصر النبي او الائمة لظاهر النقل الينا عادة وعدم ظهوره مع كونه معتبرا بعيد ثم قال ره وبناء اعتبار التعدد في المعدل وعدمه على كون التعديل شهادة او رواية كما يظهر من كلام كثير من الاصوليين ضعيف لخروجه عن الرواية الاصطلاحية وعدم اعتبار العلم الذي يعتبر في كثير من افراد الشهادة بحيث انهم لم يعتبروا في المعدل ان يعلم العدالة بل يكتفي الظن بها ثم قال وتسميته بالرواية وان لم تكن اصطلاحية او بالشهادة والقول بعدم اعتبار العلم في كثير منها وكون هذا منه لا يصير سببا لجريان احكام المسمى فيه او كالحكم على تقدير كونه رواية يكفي فيه الواحد كما اشرنا اليه **قوله** ره الاول ما يستقل بحكمه العقل الخ لا بد من تمهيد مقدمتين يتضح بهما المطالب الاولى ان الترجيح بلا مرجح محال كالترجح بلا مرجح وقد ثبت في الكلام والحكمة فعلى هذا لا بد ان يكون حكم الشارع بالوجوب والحرمة واخواتهما مسببا عن جهات مقتضية له ولو ادركت عقولنا ايضا تلك الجهات لحكمت على الاشياء بمثل حكمه فيكون كل واجب شرعي مثلا واجبا عقليا بمعنى ان العقل لو ادرك الجهة التي من اجلها حكم الشارع باستحقاق فاعل فعل للثواب وتاركه للعقاب لحكم هو ايضا باستحقاق الذي

لو فعله والذم لو تركه وقس على هذا باقي الاحكام واما ان كل فعل من افعال المكلفين لا يخلو من جهة مقتضية لان يصح ان يحكم عليه بواحد من الاحكام الخمسة حكما عقليا او شرعيا فيظهر من انحصار احكام الافعال في هذه الخمسة وهو امر واضح وقد ظهر من احاديثنا ان النبي بين حكم جميع الافعال فحكم بوجوب كل ما فيه مقتضية له وبحرمة كل ما فيه جهة مقتضية لها وهكذا وقد وصل الينا البعض وبقي الباقي محفوظا عند اهل بيته لم يظهروه لمصلحة هم اعلم بها فتحصل من هذه المقدمة ان كل فعل له جهة مقتضية لحكم خاص عند العقل فقد حكم الشارع عليه بمثل ذلك الحكم وكل ما حكم عليه الشارع بحكم فله جهة مقتضية عند العقل بقي الكلام في ان ما يدركه عقولنا من الجهات هل هي علل تامة للاحكام فنقول لا شك ان بعض الافعال يمكن ان يشتمل على جهة مقتضية لحكم لولا معارضة جهة اخرى مقتضية لحكم مخالف لحكمها لها وقد يصير بعض الازمنة او الامكنة او اختلاف الاشخاص واختلاف الحال مخصص واحد من اجزاء العلل التامة لثبوت الاحكام للافعال فلو فرضنا ان عقلا ادرك جهة من فعل فحكم بحسنه لا يجوز لنا ان نحكم بصدق حكمه لجواز غفلته عن معارضة جهة اخرى موجبة للقبح مع رجحان الثانية على الاولى وهكذا حكم غفلته عن خصوص الازمنة والامكنة وغيرها نعم لو احاط عقل بالعلة التامة فحكم باعتبارها بالحسن او القبح لقطعنا بصدق حكمه لانه حكم بوجود المعلول من جهة وجود علته التامة ولعل قليلا من الاحكام يكون كذلك اذ اكثرها مما لا سبيل للعقل الى الاحاطة بجهاتها المقتضية لها فعلى هذا يمكن ان يكون شيء حسنا عند عقولنا قبيحا في الواقع او بالعكس وما هذا الا لكون ما نظنه علة تامة غير تامة في الواقع لفقد شرط او وجود مانع المقدمة الثانية هي ان طلب الله تعالى فعلا او تركا او تسوية بينهما ليس الا لرتعالى الى ما فيه جهة الحسن او نفرة منه

عما فيه جهة القبح ولا لجلب نفع او دفع ضرر تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل الغرض ايصال
النفع الى العباد ودفع الضرر عنهم لان بعض الافعال يقرب منه تعالى حتى ينتهى بصاحبه
الى الجنة ورضوان الله تعالى والبعض الاخر يبعد عنه حتى ينتهى به الى النار بل نقول
ان الافعال الحسنة موجبة الملكات محمودة هى المقربة اليه سبحانه فى الحقيقة والقبائح
موجبة لملكات رذيلة هى المبعدة عنه تعالى وهذا القرب وذاك البعد هما روح الثواب
والعقاب واصلهما وليس الثواب جزاء لنعمة واحسانا من العبد اليه ولا العقاب انتقاما
وتشفيا بل ان احسنتم احسنتم لانفسكم وانما هى اعمالكم ترد اليكم فلزم من ذلك ان يحصل
للمحسن والمسيئ اعنى لمن حصل له الملكات قرب وبعد مع قطع النظر عن التكليف الشرعى
وفى كلام الله تعالى والاحاديث ما يدل على ان بعض الاعمال من الكفار نافع لو لا ابطاله
تعالى اياها لجهة مقتضية له قال الله سبحانه وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء
منثورا دلت الاية الشريفة على ان اعمالهم كانت نافعة لهم لو لا جعل الله اياها هباء وقال
سبحانه والذين كفروا فتعسا لهم واضل اعمالهم فانها على الظاهر شاملة للكافر الذى لم
يؤمن قط وفى بعض الاخبار ان الحج عن المخالف ينفعه وان العدل والسخاوة ينفعان
الكافر وان ابى احد عن تسمية ما يترتب على اعمال هؤلاء بالقرب فلا مضايقة اذ الغرض
ان الافعال الحسنة مفيد اثرا لو لا المانع لكان مقتضاه درجة فى الجنة ومعه يكون تخفيفا
للعذاب فى النار ثم ان اطاعة الله تعالى من حيث هى اطاعة المنعم حسنة واجبة عند العقل
يحصل بها التقرب الى المنعم مع قطع النظر عن الفعل والترك اللذين يحصل بهما الاطاعة حتى
انه لو فرضنا انه سبحانه امرنا بقبيح او نهانا عن حسن لكان امتثال تكليفه من حيث هو اطاعة
المنعم واجبا ومقربا اليه تعالى وكذا مخالفته معصية محرمة عند العقل ويحصل لاجلها البعد عنه

عاقلو

على النحو الذى قلناه فى الاطاعة ويترتب على الاطاعة بمقتضى وعده سبحانه الثواب وعلى
المخالفة بمقتضى وعيده العقاب ولا ريب ان الاطاعة والعصيان لا يتحققان قبل التكليف
وتبليغ المكلف به الى المكلف فلا يكون ثواب وعقاب قبل الشرع وبعد تمهيد هما نشرع
فى شرح كلام المص فنقول انا اذا ادركنا العلة التامة للحكم العقلى بوجوب شيئ او حرمته
مثلا يصح ان نحكم عليه بان الشارع حكم عليه ايضا بمثل الحكم العقلى لما مر فى المقدمة
الاولى ولما فرضنا عدم بلوغ التكليف الينا لا يترتب عليه الثواب والعقاب لان
ترتب على نفس فعل الشيئ او تركه قرب او بعد فلا يكون واجبا او حراما شرعيا اللهم الا
ان نقول ان الحكم العام من الائمة بان حكم كل شيئ قد صدر عن النبى وهو محفوظ
عندنا مع ادراك العقل العلة التامة للحكم كما مر فى المقدمة الاولى يكفى للبلوغ لانه
يتالف قياس هكذا هذا الشيئ مشتمل على العلة المقتضية للوجوب مثلا وكل ما كان كذلك
فقد حكم عليه الشارع بالوجوب فهذا الشيئ واجب شرعى اما الصغرى فللفرض واما
حكم الشارع عليه فللاحاديث واما مطابقة حكمه لحكم العقل فلقاعدة التحسين والتقبيح
والظاهر ان من يقول بهذه الطريقة ولا يقول بصدور كل الاحكام من النبى بل يقول
ان بعض الاشياء بقى خاليا عن الحكم الخاص به وان كان مباحا بمثل قوله كل شيئ
مطلق فيستدل هكذا هذا الشيئ واجب عقلا مثلا وكل واجب عقلى واجب شرعا اذ ثواب
الله تعالى وعقابه حين مدحه وذمه وعينه منع ظاهر والحق ان الحكم الشرعى الذى يترتب
عليه الثواب والعقاب او ما شابه العقاب مثل ما يترتب على المكروه ليس الا طلب الشارع
من المكلف فعلا او تركا بحيث يتحقق الطالبية والمطلوبية فى الخارج وبالجملة وجود الاضافة
التى يعبر عنها بالخطاب معتبر فى تحقق حقيقة الحكم وليس مجرد العلم التصديقى من الشارع



بان شيئا خاصا مما يحسن فعله او تركه وكذا ارادته من المكلف ان يفعل ويترك ورضاه
من فعله ومقته لا حكما شرعيا من دون ان يصير المكلف مخاطبا بالفعل بان يصل
اليه قول النبى ان صل وصم وكذا اخبار الشارع بان هذا الشيئ واجب وحرام او طلبه
قبل بلوغ الخطاب ليس حكما فعلى هذا يكون كل الاوامر والنواهى قبل علم المكلف بها خطابات
بالقوة لا يترتب عليها اثارهما من الثواب والعقاب فح نقول ان اردت بقولك كل ما
حكم عليه العقل بحكم مطابق للواقع فقط حكم الشارع عليه بحكم مماثل له انه علم واذعن بان
هذا الشيئ بحيث لو نقل الى المكلف الامر به او النهى عنه لكان مستحقا للثواب مع الامتثال
وللعقاب مع عدمه او اردت ان الفعل او الترك مرضى عنده او ممقوت لها واجرا هل بيته بالحكم
او قال لهم قولوا للناس افعلوا او لا تفعلوا ان رايتم المصلحة وهم ما داموها فجميع ذلك
لا نمنعه ونسلمه ولكن لا يترتب عليه الثواب والعقاب وان اردت انه طلبه فعلا او تركا
بحيث حصل التكليف وصرنا مكلفين فهو خلاف الفرض لان المفروض عدم بلوغ الحكم الينا
بل نزيد ان نثبت الحكم الشرعى بتوسط الحكم العقلى لا يقال من حصل له الجزم بان شيئا خاصا
من شانه ان يستحق على فعله الثواب وعلى تركه العقاب وانه مرضى ومراده للشارع وانه امر
به ولكن منع من وصول امره الى المامور مانع فلا شك انه يجوز ان يتعبد الله بفعل هذا الشيئ
وانه يثاب بفعله وانه لو عاقبه الله على الترك لا يكون عقابه قبيحا فح يجوز له الافتاء بان
هذا الشيئ واجب كما يجوز لنفسه العمل به بقصد انه واجب فقد ثبت مطلوبنا لانا نقول
ان التعبد بمثل هذا الشيئ محل نظر لان المعلوم هو انه يجب فعل شيئ او لا يجب اذا حصل الظن
او القطع بوجوبه او حرمته او غيرهما من جهة نقل قول المعصوم او فعله او تقريره لا انه يجب فعله
وتركه او لا يجب مع حصولهما من اى طريق كان وقد عليه حال الفتوى الا ترى انا لو راينا المعصوم

فى المنام

الاول ان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ظاهر فى ان العقاب لا يكون الا بعد بعثة الرسل فلا وجوب ولا تحريم
الا وهو مستفاد من الرسول فان قلت يجوز ان يستحق العقاب ولكن لا يعاقبه الله تعالى الا بعد بعث الرسول ايضا لتعاضد
العقل والنقل لطفا منه تعالى قلت ظاهر ان الواجب شرعا ما يجوز المكلف العقاب على تركه فلا يتصور وجوب شرعى مثلا عند
الجزم بسبب اخبار الله تعالى بعدم العقاب بل لا يكون ح الا الوجوب العقلى متن

فى المنام وقلنا بانه موضوع للاحاديث الدالة على هذا فامرنا او نهانا عن شيئ لم يصل الينا
حكمه فى اليقظة لكان جواز العمل والافتاء محل نظر وتامل فلا يبعد ان نقول بترتب العقاب
لو فعل او ترك بقصد التقرب او افتى احدهما نعم يجوز بل يجب وجوبا عقليا ان يترتب على
الفعل اذا علم حسنه الشرعى من هذه الجهة القرب ويترتب عليه اذا علم قبحه كان البعد
لا يقال الثواب والعقاب ليسا الا هذا القرب وذاك البعد لانا نقول على تقدير التسليم
انه ليس كلما يترتب عليه الثواب او العقاب واجبا او حراما شرعيا لان المعتبر فى الحكم الشرعى
كما مر ان يترتب عليه احد الامرين من جهة الاطاعة والمخالفة لو لا المانع من الاحباط فى
جانب الثواب والشفاعة والعفو فى جانب العقاب هذا هو الكلام مع قطع النظر عما ورد فى
الشرع من حكم ما لم يصل الينا حكمه وسنتكلم فيما ورد فى الشرع عند ذكر المص للاية والحديث
اللذين يحتج بهما على هذا المطلب قوله الاول الى قوله الا الوجوب العقلى حاصل هذا
الوجه هو انه سبحانه اخبر بنفى التعذيب حتى يبعث الرسول ولیس المراد اثبات التعذيب
بعد البعث وقبل تبليغ الحكم الى المكلف بل اثباته بعد التبليغ والمسئلة مفروضة فى
الصورة التى حكم العقل بحكم ولم يصل من الشارع حكم فالتعذيب يكون منفيا فلا يجوز الحكم
على هذا الواجب العقلى او الحرام العقلى بانه واجب او حرام شرعا بل يكون مباحا لان الاخبار
من الله بنفى التعذيب اباحة منه سبحانه للفعل والترك قيل ان الواجب هو ما يستحق تاركه
الثواب والحرام ما يستحق فاعله العقاب ومرجع الاستحقاق الى القوة والاستعداد ولا يجب
خروج كل ما بالقوة الى الفعل فمقتضى هذه الاية لا يستحق العقاب ولا يخرج من القوة الى
الفعل الا بعد بعث الرسول وجوب ما حكم عليه العقل بالوجوب وحرمة ما حكم عليه العقل بالحرمة
ليتعاضد العقل بالنقل ويتم الحجة ويبلغ الى حد الكمال فعنده هذا يعاقب المكلف وان كان عقاب

الثاني ما ورد من الاخبار كما رواه الكليني عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن الحكم عن ابان الاحمر عن حمزة ابن الطيار عن ابي عبد الله قال قال لي اكتب فاملى علي ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام الحديث والتطبيق كما مر متن

بمجرد حكم العقل حسنا عدلا ايضا ومن ماذلك الا تفضل ولطف منه سبحانه فثبت ان الواجب العقلي واجب شرعي وكذا الحرام العقلي ولا ينافيهما عدم ترتب العقاب على ترك احدهما وفعل الاخر اجاب المقر بان الواجب الشرعي مثلا هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ومع اخبار الله بنفي العقاب لا يمكن هذا التجويز فظهر انه لا وجوب قبل بيان الرسول اقول انك عرفت مما ذكرناه سابقا ان الواجب الشرعي هو ما يوجب فعله الثواب من حيث هو اطاعة وتركه العقاب من حيث هو مخالفة وقد مر ان اخبار الله تعالى بنفي التعذيب اباحة للفعل والترك فلا يكون ثمة اطاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة نعم يمكن ان يقال ان من حكم بالوجوب والحرمة بالقياس المتقدم قد بلغه بيان الرسول ولو اجمالا فيتصور في حقه الاطاعة والعصيان اللهم الا ان نقول الظاهر نفي التعذيب ببيان الرسول بيانا تفصيليا ولا يكفي مثل هذا القياس الذي احدى مقدماته هي ان الرسول حكم بكل الاحكام والمقام حقيق بالتامل التام فتامل هذا مع ان سؤال السائل ليس بنافع لمن يتمسك بهذه الطريقة لان غرضه ان يفتي بمجرد حكم العقل بان ما حكم عليه العقل بالوجوب يجب شرعا على المكلف ان يفعله ولو لم يفعله لعوقب عليه بما يقتضيه الشرع في الدنيا كالقتل كما في ترك بعض الواجبات في المرة الثالثة وبما تقتضيه عدالة الله سبحانه في الاخرة ومع تسليم انه سبحانه لا يعاقب لا يترتب على هذه الطريقة هذا الفتوى فتدبر قوله ان الله يحتج على العباد الخ يمكن ان يقال الايتاء والتعريف لا ينحصر ايهما اذا كان بتوسط الرسل بل المعرفة الحاصلة من العقل ايتاء وتعريف من الله سبحانه وعلى هذا يكون ما اتاهم مختصة بما يستقل فيه العقل وشاملة له ولم يعلم الا من جهة الشرع ويؤيد الاول لفظة ثم فيكون ارسال الرسول مؤيدا له وكاشفا عن الذي يخفى على العقل وعلى هذا وان دل الخبر على ترتب امر على ما يستقل فيه العقل ولكن لا يدل على ترتب ما هو لازم للوجوب والحرمة

الشرعيين

وايضا قد نقل تواتر الاخبار بانه لم يتعلق باحد تكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وبانه على الله ما يصلح للناس وما يفسد وبانه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم والظاهر منها حصر العلم بهما في ذلك وبان اهل الفترة واشباههم معذورون ويكون تكليفهم يوم الحشر وايضا قد ورد كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي رواه ابن بابويه في الفقيه في تجويز القنوت بالفارسية ففهم دخول غير المنصوص في المباح متن

الشرعيين وهذا هو النافع لمن يحكم بالشرعيين لقضاء العقل بالعقليين قوله ولم يتعلق باحد تكليف الخ نعم الامر كذلك والمراد بالتكليف الامر والنهي واما بيان حسن الاشياء وقبحها فهو من لوازم خلق القوة العاقلة ويترتب عليها ما يستحقه فاعلها مرتبا عقليا لا ازما ولكنه لا يثبت به الوجوب الشرعي كما مر قوله وبانه على الله بيان الخ يظهر ما فيه من السابق اذ اعطاء غريزة العقل بيان للمصلح والمفسد قوله ليعرف الناس الخ يمكن ان يقال المراد ما يصلح ويفسد مما يحتاج الى التعريف واما ما يستقل فيه العقل فمعرفته حاصلة بدون تحصيل الحاصل محال نعم بيانه مؤيد ومؤكد قوله معذورون الخ لا نم شمول ما يدل على كونهم معذورين لما يحكم به عقولهم بالبديهة او الاكتساب نعم هم معذورون فيما لا علم لهم به ولا تقصير منهم في الجهل به وهذا هو المحتاج الى التكليف الثاني في الحشر للثواب او العقاب قوله وايضا قد ورد الخ هذا الحديث اما خبر واما انشاء حكم لما لم يرد فيه نهي وعلى الاول يكون مفاده والله اعلم نعلم ان كل شيء لم يرد من الشارع منع منه فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان كان عند العقل محظورا الا ان يعجز عن ادراك العلل المقتضية للاحكام الشرعية كما فيكون الغرض افادة ان الاصل براءة الذمة فيبقى عليها حتى يصل النهي الى المكلف لا يقال ليس في الخبر ان غاية الاطلاق الوصول بل الورود لانا نقول قوله حتى يرد فيه نهي يعني يرد اليكم والا يكون الكلام خاليا عن الفائدة عندنا لما مر من ان كل شيء فقد ورد من الله ورسوله فيه حكم محفوظ عند اهل البيت ولكنهم لم يروا مصلحة في اظهاره ودعوى انهم افادوا جميع الاحكام لاصحابهم ولكنها لم تصل الينا احتمال بعيد بل يجزم بعدمه اذ المعلوم عادة ان الاحكام التي تعم بها البلوى لو كان فيها نص منهم لوصل الينا والحاصل ان ههنا اصلين عدم صدور حكم من الشارع لافعال المكلفين وعدم شغل ذمتهم بحكم والاصل الاول

لم يبق بحاله للاخبار الدالة على صدور كل الاحكام واما الثاني فهو الدوائر لبلوغ الحكم الى المكلف اذ قبل البلوغ ليس الاحكام بالقوة لما مر ايضا وعلى هذا الاحتمال دلالة الخبر على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا لحكم العقل بحسنه او قبحه ظاهرة وعلى الثاني يكون معناه الحكم منه على اباحة كل ما لم يرد فيه نهي والمراد ايضا الوصول اذ لا اقصد للشيء الذي لم يرد فيه الحكم لما مر وتخصيص الشيء في قوله كل شيء بما كان مندرجا تحت عام حكم عليه بالاباحة مع كونه خارجا عن الحكم في الواقع حتى يصير معنى الكلام ان كل شيء لم يبلغكم النهي عن فرد خاص منه فجميع افراده مباح لكم بمقتضى العموم الذي بلغكم حتى يبلغ المخصص تاويل بعيد لا دليل عليه لا يقال انه على المعنى الذي قلت يكون رخصة منه في فعل القبيح لان من جملة الاحكام الواقعية التي لم تصل الينا يمكن ان يكون واجبات ومحرمات تميل النفوس الى ترك الاولى وفعل الثانية بمقتضى الشهوات بل نقول الاحكام التي خرجت من الشارع الينا لا نحيط بها الا نادرا فاذا اطلع المكلف على هذه الرخصة يفعل ما يشاء الى وقت وصول الحكم اليه فكم من قبيح يرتكبه في هذه المدة على انه يلزم ان يرتكب القبيح مع الجزم بقبحه كما اذا ضم المقدمات والقياس الذي سبق ذكره اذا قلنا بان من التفت الى مثل هذا القياس لم يصل اليه النهي واما اذا قلنا بانه ممن بلغه النهي فلا كلام لانا نقول هذا مشترك الورود لان الخاص الذي اجازه لنا العمل به الى ان يصل الينا المخصص ربما كان قبيحا والحل ان المخاطبين بهذا الكلام هم الذين قد وصل اليهم احكام جميع ما يحكم بحسنه وقبحه عقولهم ومن المامورات والمنهيات مع احكام كثيرة اخر مما لا يعلمون جهة حسنه وقبحه وانما بقي في مكمن الخفاء العلم باحكام اشياء قليلة لا نتصل الى معرفة جهة حسنها وقبحها عقولهم ولا نم قبح الرخصة فيما لم يصل الينا من الشارع نهي ومنع منه ولا حكم عقلنا ايضا بقبحه نعم لا احسن

الحث

الحث والتحريص على فعل ما هو كذلك لانه من قسم الشبهات فربما كانت محرمة في الواقع وهي تورث للنفس قساوة بالخاصية هذا فان قيل ان كل ما هو من النوع المنهي عنه فقد ورد النهي ووصل الينا لانه اما حرام بين وضح امره وظهر النهي عنه او شبهة وقد نهي عنها بقوله ومن ارتكب الشبهات هلك من حيث لا يعلم فيكون معنى الحديث على هذا ان كل ما لم يصل اليكم النهي عنه لا من حيث الخصوصية ولا من حيث انه داخل تحت الشبهة فهو مطلق يعني انه من الحلال البين لان الامور اذا انحصرت في ثلثة وفرضنا ان اثنين منها ورد النهي عنهما فلا يكون ما لم يرد النهي فيه عنه الا من القسم الثالث فرجع معنى الحديث الى الاحتمال الذي حكمت ببعده والحاصل ان ما لم يرد حكمه من الشارع اصلا لا من حيث الخصوص ولا من حيث انه داخل تحت عام شبهة ورد النهي عنها فلا يكون قوله كل شيء مطلق شاملا له حتى يثبت بهذا القول كونه مباحا كما هو المقصود بل غرضهم افادة اباحة ما ورد الحكم فيه من حيث انه داخل تحت عام حكم باباحته المطلقة اعني عدم المنع منه سواء كان واجبا او مستحبا او مباحا حتى يظهر ما يخرجه عن هذا العام قلت هذا الكلام مبني على ان يكون معنى قوله هلك من حيث لا يعلم انشاء الطلب للكف عن فعل الشبهة طلبا تحريميا فنقول الذي يرتكب الشبهة اما ان يرتكب بعد بلوغ هذا الحديث اليه او قبله والاول لا يكون هالكا من حيث لا يعلم لانه علم النهي ثم ارتكب المنهي عنه ولم يبق له شبهة لان هذا النهي جعل الشبهة من الحرام البين وهو الذي نهي عنه صريحا وبلغ النهي الى المكلف وتخصيص الحرام البين بما نهي عن شخصه لا عن الامر الكلي الذي اندرج فيه هذا الشخص تخصيص من غير دليل على ان المعترض قد سلم في جانب الحلال البين ان ما امر به من حيث انه داخل تحت العام حلال بين فالتخصيص ههنا والتعميم هناك تحكم والثاني لا يكون مكلفا اذ لا تكليف

الثالث ما ادعيه اصحابنا والمعتزلة من ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه نص من الشرع لعدم اللطف فيتدرج وايضا العقل يحكم بانه يبعد من الله تعالى وكول بعض احكامه الى مجرد ادراك العقول مع شدة اختلافها في الادراكات والاحكام من غير انضباط بنص وشرع فانه يوجب الاختلاف والنزاع مع ان دفعه من احدى الغوائد في ارسال الرسل ونصب الاوصياء فعلى ما ذكرنا يشكل التعلق بهذه الطريقة في اثبات الاحكام الشرعية الغير المنصوصة لكن الظاهر انه لا يكاد يوجد شيء يندرج في هذه الطريقة الا وهو منصوص من الشرع ففائدة هذا الخلاف نادر والله اعلم الرابع ما رواه الكليني في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان الحديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة متن

قبل البلوغ فيكون معنى قوله ان من ارتكب الشبهة يحصل له بالمرة ولته ملكة رذيلة بسببه على ان لا يبالي بفعل المنهيات الصريحة لان لفعل المحرمات الواقعية تاثيرا في النفس وان لم تشعر بها كما اشرنا اليه وهذا مثل بعض الاغذية البدنية فانه يؤدي الى بعض الامراض وان لم يشعر به الآكل فيكون النهي المستفاد من الكلام نهيا تنزيهيا وانما قال ع هلك ولم يقل ربما يؤدي الى الهالك مبالغة واشارة الى كثرة وجود النوع المحرم في قسم الشبهة حتى انه لا يكاد ينفك من يرتكبها عن ارتكابه وهو مستلزم للهلاك فكل من الحديثين محمول على ظاهره وسيجيء تتمة لهذا الكلام انشاء الله عند ذكر المصنف لهذا الحديث واما دلالة الخبر على مدعى المصنف على هذا الاحتمال فهو ان على هذا الحديث لو بقي شيء لم ينص عليه بحكم حتى يظهر للعقول بحجية ما يستقل فيه العقل فائدة قوله ره وايضا العقل يحكم الخ هذا تتميما يمكن فيه اختلاف العقول لا فيما اتفقت فيه كالصدق النافع مثلا قوله ففائدة هذا الخلاف نادر كلام له طريف نادر فقد احسن واجاد ره قوله الرابع ما رواه الكليني ره الظاهر ان غرضه ان شرط الثواب على الافعال وان كانت مطابقة للواقع وان جزء الايمان هو معرفة ولي الله وموالاته واخذ احكام الاعمال منه فمن عمل مطابقا للواقع من غير اخذ من الامام يكون كمن دخل البيت من غير بابه فليس له على صاحب البيت حق الاكرام والضيافة ولا يدل الحديث الشريف على انه لا يجوز لاحد ان يحكم على عمل بحكم شرعي من غير نص حتى يتم غرض المصنف وهو عدم صحة استنباط الحكم الشرعي من الحكم العقلي اذ على تقدير الصحة يصح ان يقال ان هذا الحكم الواقعي الشرعي لو عمل به عامل لما كان مستحقا للثواب الا ان يعلم ويعمل به من جهة ولي الله وبدلالته نعم لا يكون على هذا فائدة في هذا الاستنباط لان مقصود المجتهد ان يستنبط حكما ليفعله المكلف او يتركه طلبا

للثواب

وهذا الاخير انما يدل على ان الاحكام العملية يتوقف على الشرع وكانه هو الحق للنصوص المطلقة الدالة على تعذيب الكفار بشركهم وكفرهم الشاملة لاهل الفترة وغيرهم فلو كان المعارف الفطرية موقوفة على الشرع من حيث الوجوب لم يثبت تعذيب الوثني من اهل الفترة فان قلت الواجب العقلي هو ما يكون تاركه مذموما عند كل عاقل وحكيم والحرام العقلي ما يكون فاعله مذموما كذلك فالحرام العقلي مثلا لا بد وان يكون مكروها ومعفوتا لله تعالى وليس الحرام الشرعي الا ذلك لان فاعل هو مكروه عند الله ممقوت له تعالى مستحق لعقابه ضرورة قلت الحرام الشرعي ما يجوز المكلف العقاب عليه ولا يكفي مجرد الاستحقاق وان علم انتفاؤه بسبب ما كاخباره بذلك وايضا بداهة استلزام المكروهية عند الله تعالى لاستحقاق عباده محل نظر ومنع فان قلت فاذا كان الامر على ما ذكرت فلم تحكم بعدم حجية هذه الطريقة على البت بل جعل حجيتها محل التامل المشعر بالشك والتردد متن

للثواب وقد ظهر ان ما لا نص فيه ليس كذلك وهو لعل هذا القدر كاف للمصنف ره قوله ره انما يدل على ان الاحكام العملية يتوقف على الشرع قد ظهر مما ذكرنا انه ليس في الحديث دلالة على التوقف فضلا عن الحصر في الاحكام العملية وخروج العقايد قوله ره الشاملة لاهل الفترة الخ هذه النصوص وان كانت شاملة لهم ولكن هناك نصوص دالة على انهم معذورون فينبغي النظر فيها وانها هل تدل على انهم معذورون في العقايد والاعمال جميعا او يختص بالاخير والظاهر على اصولنا انهم معذورون فيما لا سبيل لهم الى معرفته والى تحصيل وجوب معرفته واما ما دلهم عليه عقولهم بالبديهة كوجود الصانع بل وحدته فلا عذر لهم فيه قوله ره لم يثبت تعذيب الوثني الخ اقول لا ضير فيه اذ كلف ثانيا في القيمة فامن بالله ونجى عن النار وادخل الجنة او كفر فادخل النار قوله ره وليس الحرام الشرعي الا ذلك اقول قد تقدم ما يكفي لفهم هذا السؤال والجواب ثم اقول على ما قاله هذا السائل لا يجوز استنباط الحكم الشرعي الا من الحكم العقلي الذي اتفق عليه جميع العقلاء والظاهر ان ما هو كذلك يكون اول ما يحكم بوجوبه او حرمته او غيرهما كل نبي في اول بعثته فلا يكون مما نحن فيه لانا نريد اثبات الحكم الشرعي فيما لم يرد فيه نص وفي مثل ما فرضه السائل ورد نصوص كثيرة مشهورة قوله ره قلت الحرام الشرعي الخ اقول السائل استدل على استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي بقياس مركب تقريره ان كل ما يذم العقلاء فاعله فهو ممقوت لله سبحانه وكل ممقوت له سبحانه يستحق فاعله العقاب وكل ما يستحق فاعله العقاب فهو حرام شرعي والمصنف ره منع كبرى القياس الاخير وقال لا نم ان ما يستحق فاعله العقاب يكون حراما شرعيا بل يشترط تجويز المكلف خروج العقاب عن القوة الى الفعل ولا يخرج مع اخبار الله تعالى بعدم العقاب ثم انه ره منع بداهة استلزام الممقوتية

الثاني ما اقتصر عليه المصنف من حكاية قولهم هو المشهور وتوسط قوم فقالوا قبحها ثابت بالعقل والعقاب يتوقف على الشرع وهو الذي ذكره السعد بن علي الزنجاني من اصحابنا وابو الخطاب من الحنابلة وذكره الحنفية وحكوه عن ابي حنيفة نصا وهو المنصور لقوته من حيث الفطرة وآيات القرآن المجيد وسلامته من الوهن والتناقض فههنا امران الاول ادراك العقل حسن الاشياء وقبحها والثاني ان ذلك كاف في الثواب والعقاب وان لم يرد شرع ولا ملازمة بين الامرين بدليل وما كان ربك مهلك القرى بظلم اي بقبح فعلهم واهلها غافلون اي لم يأتهم الرسل والشرايع ومثله ولولا ان تصيبهم مصيبة بما قدمت ايديهم اي من القبايح فيقولون ربنا لولا ارسلت الينا رسولا انتهى كلام الزركشي وليس الغرض من نقل هذا الكلام الاحتجاج به بل التنبيه على ان الملازمة المذكورة مما قد تكلم عليه جماعة من اهل النظر والبحث واعلم ان المحقق الطوسي ذكر في بعض تصانيفه ان القبيح العقلي ما ينفر الحكيم منه وينسب فاعله الى السفه متن

واباحة الفعل او الترك اصلا فتدبر قوله ره فينبغي الكلام في صحة الملازمة قد عرفت عدم صحة دعواها الا ان يقال بان الحكم الاجمالي الذي اشرنا اليه مرارا مع ضم المقدمات العقلية والاستنتاج كاف في التبليغ قوله ره قال السيد ره يدل كلامه على ان القبيح من حيث هو ليس محظورا بل بشرط ان يعلم الشارع المكلف بقبحه او كان بحيث يحكم على قبحه العقل اقول ان اراد بالمحظور ما يذم فاعله فلا كلام معه لان ما يحكم بقبحه العقل يذم فاعله وان اراد ما يترتب عليه العقاب فيعرف حاله مما سبق لانا لا نم ترتب العقاب على القبيح بمجرد حكم العقل بقبحه ولعله ره اراد الاعم وجعل الترديد شاهدا عليه وسيجيء تتمة لهذا الكلام انشاء الله تعالى قوله ره ذاتيان الخ الظاهر ان غرض القائل ليس ان ما به يصير الاشياء حسنة وقبيحة امور لازمة للاشياء لا تتخلف ولا تختلف بل غرضه انه ليس حسن الشيء وقبحه بمجرد امر الشارع ونهيه بل الاشياء في نفسها على صفات مقتضية للحسن والقبح سواء كانت من الذاتيات او من لوازم الماهية او من الامور الواقعية او غيرها قوله ره لقوته من حيث الفطرة لعله اشارة الى ان حكم العقل بالحسن والقبح فطري قوله ره من الوهن والتناقض لعله اشارة الى ان القائلين بالحسن والقبح يقولون بوجوب بعث الرسول ع لكونه لطفا فيما يستقل فيه العقل والاعلام بما لا يستقل فيه والتكليف بدون اللطف قبيح عندهم فلو جاز الثواب والعقاب فيما يستقل فيه العقل من غير توقف على الشرع لزم اما عدم كون بعث الرسول لطفا بالنسبة اليه او حسن التكليف بدون اللطف والمفروض خلافهما قوله ره بدليل وما كان الخ يمكن ان يقال في هذه الآية الشريفة ما قلناه في الآية الشريفة السابقة من ان من تفطن بالقياس السابق ليس غافلا والجواب الجواب قوله ره واعلم ان المحقق الخ لم يظهر لي فائدة

قلت وجه التردد مما مر ومن ان اخباره تعالى بنفي التعذيب فيما هو مذموم ومكروه لعله يشير الى ان الكلام في هذا المذموم وهو قبيح ونقض للغرض ومع ذلك لا يكون ما يندرج في هذه الطريقة مندرجا في قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فيبقى الكلام في صحة الملازمة المذكورة وعدمها وقال السيد المرتضى في الذريعة واما حد المحظور فهو القبيح الذي قد اعلم المكلف او دل على ذلك من حاله وذهب الفاضل الزركشي في شرح جمع الجوامع الى ان الحسن والقبح ذاتيان والوجوب والحرمة ذاتيان وانه لا ملازمة بينهما فقال تنبيهات الاول ان المعتزلة لا ينكرون ان الله تعالى هو الشارع للاحكام انما يقولون ان العقل يدرك ان الله تعالى شرع احكام الافعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فهما عندهم مؤديان الى الحكم العلم بالحكم الشرعي والحكم الشرعي تابع لهما لا عينهما فما كان حسنا جوزه الشرع وما كان قبيحا منعه فصار عند المعتزلة حكمان احدهما عقلي والآخر شرعي تابع له فبان انهم لا يقولون ان حجة العقاب والثواب يتوقف على الشرع وهو الذي ذكره السعد ابن علي الزنجاني المصنف وغيره ومعنى ليس شرعي اصلا خلافا لما يوهمه ظاهر عبارة المصنف وغيره متن

الاستحقاق العقاب وظاهره انه سلم نفس الاستلزام ويظهر مما ياتي انه متامل فيه والاولى ان يمنع الاستلزام ويظهر مما ياتي انه متامل فيه وهو مفاد كبرى القياس الاول وبعد التسليم يمنع كبرى القياس الاخير والظاهر ان اريد بالعقاب ما يستحقه المكلف باعتبار العصيان والمخالفة فمنع الاستلزام حسن ولا معنى لدعواه فضلا عن البداهة وان اريد به ما يستحقه فاعل القبيح العالم بقبحه وبكونه ممقوتا مكروها لله سبحانه فلا معنى للمنع ودعوى البداهة حسنة قريبة قوله ره قلت وجه التردد الخ توضيحه ان الآية الشريفة دلت على اباحة ما لم يصل حكمه الى المكلف وان حكم عقله بقبحه مثلا وكثير من الاحكام لم يصل الى كثير من المكلفين واذا علم مضمون هذه الآية افرطوا فيما تشتهيه انفسهم من المحرمات الواقعية حتى يصل اليهم حرمته وربما لم يصل اليهم قط وليس المراد بالاغراء الا هذا واما اذا لم يبح سبحانه لهم وبما ظنوا المواخذة في ترك ما يحكمون بحسنه وفي فعل ما يحكمون بقبحه فيرتدعون عن ترك الواجب وفعل الحرام وهذا لطف وتقريب كما ان الاول نقض للغرض وتبعيد فيجب ان تحمل الآية الشريفة على ما لم يحكم بحسنه وقبحه العقول اقول الحق ان ما يحكم بحسنه وقبحه جميع العقول قد ورد فيه نصوص كثيرة من الله ورسوله والعلم بمضمون هذه الآية الشريفة مسبوق بالعلم بها فمن بلغه هذه الآية فقد بلغ اليه الرسول فيعذب بارتكاب المحرمات فلا اغراء بالنسبة اليه ومن لا علم له به لا يتصور في حقه الاغراء من جهة هذه الآية بل اقول لو كان هذا اغراء لكان جميع ما يدل على سعة رحمة الله تعالى وتجاوزه عن المعاصي في الآخرة اولى بان يكون اغراء وكذا قوله ادخرت شفاعتي لاهل الكباير والظاهر والله يعلم ان الغرض من الآية الشريفة بيان لطفه ورحمته عز شانه بانه لا يعذب احدا قبل البعثة وان استحق من جهة عقله ان يعذب وليس الغرض الرخصة

واباحة

وقال بعض المتاخرين من اصحابنا لا ايقال قوله كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى يبطل الحسن والقبح الذاتيين لانا نقول هنا مسئلتان الاولى الحسن والقبح الذاتيان والاخرى الوجوب والحرمة الذاتيان والذى يلزم من ذلك بطلان الثانية لا الاولى وبينهما بون بعيد الا ترى ان كثيرا من القبائح العقلية ليست بحرام فى الشريعة ونقيضه ليس بواجب انتهى كلامه وفى اخر كلامه نظر ظاهر متن

لهذا النقل اذ مرجعه الذى سبق فى اول المبحث قوله ره والذى يلزم الخ انما يلزم هذا لان الشئ عام شامل للفعل والترك فيكون معنى الحديث ان كل فعل لم يرد الحكم النهى عنه فلا مانع منه شرعا فلا يكون حراما وكل ترك لم يرد الحكم النهى عنه ولو فى ضمن ايجاب الفعل فهو ايضا كذلك وان كانا قبيحين فى الواقع قوله ره الا ترى الخ قد مر فى المقدمة الاولى التى مهدناها ما يعلم منه ما فى هذه الدعوى ونقول هنا توضيحا وتتميما ان اراد ان القبيح الذى حكم بقبحه العقل وادرك علته التامة قد حكم الشارع بعدم حرمته فهذا قول بالتخلف وترك لقاعدة التحسين والتقبيح كما هو راى الاشعرى وان اراد ان بعض ما حكم بقبحه العقل لا يحكم بحرمته الشارع لان الجهة التى حكم لاجلها العقل بالقبح ربما لم تكن علة تامة للقبح فهذا مسلم ولا نزاع فيه وكذا ان اراد بالقبح القبح العقلى ما يشمل المكروه الشرعى لان القبيح الذى كلا منا فيه ونقول انه حرام فى الشرع ايضا هو الذى لو ادرك العقل جميع ما فيه من الجهات المحسنة او المقبحة لذم فاعله ولم يرخص فى فعله اصلا والمكروه الشرعى ليس كذلك اذ فيه جهة حسن يجوز لاجله فعله وان كان خلاف الاولى والاليق ولما ادرك بعض العقول جهة قبحه ولم يحط بجهة حسنه حكم بعدم جواز فعله مثل حكمه على الحرام وتوضيح هذا الكلام هو انا كثيرا ما نرى العقلاء يمدحون فاعل بعض المستحبات ويذمون تاركه ويمدحون تارك بعض المكروهات ويذمون فاعله مثلا اذا احسن الغنى الذى ليس فى ذمته حق واجب الى فقير يعرفه بالصلاح والديانة وبينهما مصادقة قديمة مع كون الفقير متمكنا من قوت السنة ولكنه فى عسر وضيق يمدحونه اشد المدح واكثره ومع تركه للاحسان يذمونه كذلك ويمدحون هذا الفقير لو لم يظهر حاله لاحد ويذمونه لو اظهره لكل من يلاقيه فاذا قلنا الواجب العقلى ما يمدح فاعله ويذم تاركه صدق هذا التعريف على بعض المستحب الشرعى ايضا واذا قلنا الحرام العقلى

وقال السيد المرتضى ره ايضا فى الذريعة فى اثبات اباحة ما لم يرد به شرع بعد ادعاء انتفاء المضرة الاجلة العاجلة واما المضرة الاجلة فهى العقاب وانما يعلم انتفاء ذلك لفقد السمع الذى يجب ان يرد به لو كان ثابتا لان الله تعالى لا بد ان يعلمنا ما علينا من المضار الاجلة التى هى العقاب الذى يقتضيه قبح الفعل فاذا فقدنا هذا الاعلام قطعنا على انتفاء المضرة الاجلة ايضا انتهى كلامه متن

مايذم فاعله ويمدح تاركه صدق على بعض المكروه الشرعى ايضا فيصح ان يقال ح ان ليس كل واجب عقلى واجبا شرعيا لصدق الاول على المستحب دون الثانى وكذا القول فى جانب الحرام العقلى لصدقه على المكروه فدعوى الملازمة تكون ح غير صحيحة والظاهر ان ذم العقلاء تارك المستحب ليس الا لعدم احاطة عقولهم بالجهة المجوزة للترك ولو كانوا عالمين بها لما ذموه ولو ذموه لكان ذمهم اقل من المذمة التى يذمون بها تارك الواجب كذا نقول فى الحرام والمكروه فعلى هذا نحن نفسر الواجب العقلى بما فيه جهة مقتضية لان يمدح فاعله ويذم تاركه وليس فيه ما يوجب الرخصة فى تركه والمستحب العقلى بما فيه جهة مقتضية لان يمدح فاعله وفيه جهة مقتضية لتركه لولاها لذم تاركه والحرام العقلى بما فيه جهة مقتضية لان يذم فاعله ويمدح تاركه وليس فيه ما يوجب الرخصة فى فعله والمكروه بما فيه جهة مقتضية لان يلام فاعله ويمدح تاركه وفيه ما يوجب الرخصة فى فعله والمباح بما ليس فيه من نفسه جهة اصلا بل جميع ما هو من علل فعله او تركه خارج عن ذاته فلعقل الخيرة فى الفعل والترك بالنظر اليه ولو احاط عقل بالقدر المناسب من المدح والذم لفعل الواجب والحرام ولفعل المستحب والمكروه لجاز له ان يعين هذا القدر ويعرف كلا منها بما يخصه فيقول الواجب ما يمدح فاعله مدح كذا وكذا ويذم تاركه ذم كذا وكذا الى اخر الخمسة فعلى هذا لا يصح قوله ان كثيرا من القبائح العقلية ليس بحرام فى الشريعة يعنى بها المحرمات العقلية ونقيضه ليس بواجب ولعل نظر المص اشارة الى ما قلناه قوله قال السيد لان الله تعالى لا بد ان يعلمنا الخ حاصل كلامه قدس سره هو ان كل قبيح يقتضى ان يعاقب عليه وكلما كان الشئ مقتضيا للعقاب يجب على الله ان يعلمنا به ولكن الله لم يعلمنا العقاب على ما نحن فيه لغرضه كذلك فليس مقتضيا للعقاب فلا يكون قبيحا فيكون مباحا و

المط فالسيد ره يدعى ان كل قبيح عقلى قد نهى عنه فى الشرع واعلمنا الله بالعقاب عليه وما ليس كذلك ليس بقبيح فى الواقع فيكون معنى الحديث ان كل شئ لم يرد الحكم النهى فيه فهو مباح فى الواقع ويرد عليه منع الصغرى بل الذى يقتضيه القبيح من حيث هو قبيح هو البعد الذى اشرنا اليه وربما اسقط الشفاعة والعفو كما يسقط بهما العقاب الذى يستوجبه المكلف بمخالفة التكليف الشرعى بقى هنا نكتة هى ان هذا القول من السيد ره يدل على انه اراد من الترديد فى قوله ان المحظور هو الذى قد اعلم المكلف او دل على ذلك من حاله منع الخلو وان اعلام المكلف لازم ولا يكفى دلالة العقل على القبح اذ لو كان كافيا لما كان لاعلام واجبا من الله تعالى الا ان يقول ره ان دلالة العقل ايضا اعلام منه تعالى فتدبر هذا الذى ذكره المص حال ما يستقل بحكمه العقل واما ما لا يستقل بحكمه العقل فقال الشيخ الفاضل الجواد فى شرح الزبدة المسئلة الثانية من المسئلتين حكم الاشياء الغير الضرورية وتفصيل المقام انا نقول الاشياء اما ضرورية لا يمكن البقاء والتعيش بدونها كالتنفس فى الهواء ولا خلاف فى كونها غير ممنوع منها قبل ورود الشرع عند من لم يجوز التكليف بما لا يطاق واما غير ضرورية يمكن البقاء والتعيش بدونها وهى عند المعتزلة قسمان ما يدرك العقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة لانه اذا اشتمل احد طرفيه مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب والا فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على مصلحة ايضا فمباح وما لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها لكنها مما ينتفع بها كاكثر الوجوه واكل الفاكهة مثلا فهذه قبل ورود الشرع مما اختلف فى حكمها فاكثر اصحابنا كالمص والسيد المرتضى والعلامة وغيرهم والمعتزلة البصرية على انها على الاباحة وذهب بعض علمائنا والمعتزلة البغدادية الى انها على الحظر وذهب الشيخ المفيد من اصحابنا وابو بكر الصيرفى من العا

الى الوقف بمعنى انا نجزم هناك حكما ولا نعلم ما هو اباحة او تحريم ولا خلاف بين هذه الفرقة وبين من قطع على الحظر فى وجوب الكف عن الاقدام الا انهم اختلفوا فى التعليل فمن قال بالحظر كف لانه اعتقد انه مقدم على محرم مقطوع به ومن قال بالوقف انما كف لانه لا يؤمن من كونه قادما على محظور قبيح وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها قبل ورود الشرع لنا على الاول انها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والاجلة والاذن فى التصرف معلوم عقلا فكانت حسنة اما انها نافع فظاهر واما انها خالية عن المفسدة فلان المفروض واما ان الاذن فى التصرف معلوم عقلا فلانها لا مضرة فى الانتفاع بها على المالك وان ما كان كذلك فهو حسن فلانا نعلم حسن الاستظلال تحت جدار الغير والنظر فى مرآته اذا خلا عن امارات المفسدة وكان غير مضر بالمالك لان العلم بالحسن دائر مع العلم بهذه الاوصاف وهى موجودة فيما نحن فيه فوجب الجزم بحسنها وانها مباحة وهذا معنى قولهم منافع بلا مفسدة فان قيل عدم حصول العلم بمفاسدها لا يوجب خلوها عنها لاحتمال اشتمالها على مفاسد غير معلومة ولم لا يجوز ان يكون احتمال المفاسد كافيا فى كون الشئ قبيحا فلا يتم ما ذكرتم قلنا لو قبح الاقدام لاحتمال المفسدة يقبح الترك لاحتمال المفسدة ايضا وفيه وجوب الانفكاك عن كل واحد منهما المستلزم لتكليف ما لا يطاق وايضا العبرة فى كون الشئ قبيحا اشتماله على مفسدة مستندة الى امارة واما احتمال المفسدة الخالية عن الامارة فلا يعتد بها الا ترى انهم يلومون من امتنع عن الجلوس تحت حائط محكم البنيان الاساس باحتمال سقوطه ويحكمون بان تجويز المضرة فى الفعل من غير امارة على ذلك ملحق بظن اصحاب السوداء والجنون ونحو ذلك وهذا يدل على ان الشئ اذا كان خاليا عن امارات المفسدة لا قبح فيه عقلا واعترض القائلون بالحرمة بان ذلك تصرف فى ملك الغير بغير اذنه وهو قبيح عقلا



والجواب انا لا نم كونه تصرفا بغير اذن المالك فان الاذن فى مثله معلوم بالعقل كالاستظلال بحائط الغير فانا نعلم قطعا اذنه فى ذلك سلمنا لكن لا نم ان التصرف فى ملك الغير مط حرام انما هو فيما يتضرر به المالك وهو هنا منزه عن التضرر فلا يحرم ثم قال لكن يبقى شئ وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه مما لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الى خصوصياتها ويحكم حكما بالحسن بالنسبة الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء او مجردة عن ملاحظة شئ اخر ولا ينافى ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل فتد اقول الغرض من عقد هذه المسئلة هو ان يحصل للفقيه قاعدة كلية ليضم اليها صغرى سهلة الحصول وينتج منهما هكذا هذا الشئ فيه منفعة خالية عن المفسدة مع اذن التصرف فيه وكل ما هو كذلك فهو حسن فهذا فقد ادرك العقل الحسن من جهة الخصوص والظاهر من كلام بعضهم ان ما يدرك العقل حسنه وقبحه سواء كان بالضرورة او النظر داخل فيما يستقل به فقوله ويمكن ان يجاب محل نظر ولعل لما ذكرناه امر بالتامل ويمكن ان يقال ان مقصوده ره هو ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل مخصوص به وان ادرك حسنه من دليل عام يجرى فى الكل مثال الاول هو ان يقول هذا الشئ فيه النفع الفلانى وكل ما فيه هذا النفع فهو حسن ومثال الثانى تقدم والفرق بين القياسين عموما وخصوصا ظاهر ولكن عبارته قاصرة ثم اقول لا شك فى قوة دليل القائل بالاباحة ولا فى حسن الكف عقلا لاحتمال المفسدة ولا فى وجوبها عند ظنها واما فائدة هذا الخلاف للفقيه فى الفروع فهى ان من حكم بالاباحة قبل الشرع يحكم بالاباحة الشرعية بعد ورود الشرع لان الاباحة امر ثابت والشارع لم يحكم بخلافها لان المفروض ذلك بل ان تكون ثابتة لان الغرض

من بعثته هو وضع القوانين والاحكام بمعنى الاعلام بما لا يدرك العقل وتقرير ما يدركه فلو لم يكن الاباحة موافقة لقانونه لكان عليه الاعلام واذ ليس فليس وبمثل هذا يستدل من يقول بالحظر واما القائل بالتوقف فيقول لعل عدم اعلامه انما يكون لاباحته الدال عليها العقل كما يقوله الاولون او لحرمته لذلك كما يقوله الاخرون فانا اعلم ان لهذه الا حكما ولكن لا اعلم بخصوصه فلا اعمل حذرا من الوقوع فى المحظور المحتمل قيل ان هذا الا لا يتم على اصولنا لان بعث الرسل سابق على خلق الرعية اقول على تقدير ان يجعل النزاع بعد البعث فيما لم يجعل الشارع له حكما ولم يدرك العقل حسنه وقبحه كما تقدم لا يتم ايضا عندنا لما مر من جعله الاحكام لجميع الافعال قال الشهيد ره فى التمهيد ان بعضهم نقل الاقوال بعد البعث وورود الشرع اقول وفى هذه المرتبة ينبغى التنازع بين علمائنا الاخباريين والمجتهدين قدس سرهم وتحرير محل النزاع على تقديره وقوعه على النحو الذى يجرى فيه الاقوال الثلثة هو ان ما لم يصل الينا الحكم الخاص به من الشارع يمكن فيه القول بالاباحة بمعنى عدم شغل الذمة لان الحكم بالاشتغال مع عدم العلم بالدليل تكليف بما لا يطاق والى بعض الايات والروايات الدالة على اباحة كل ما لم يرد فيه نص والقول بالحظر نظرا الى ما قاله اصحاب الحظر من قبح التصرف فى ملك الغير بدون اذنه والى الاحاديث الدالة على وجوب اجتناب الشبهة والتوقف عن الحكم للاحاديث الدالة على وجوب التوقف والاحتياط مع القول بوجوب الاجتناب ايضا وانما لم اجزم بالتنازع على النحو المذكور لانى لم اظفر على مصرح بالحظر والتحريم فى هذه المرتبة والذين صرحوا به انما فرضوا النزاع قبل ورود الشرع وما بعد وروده وبعد القول بان لله تعالى فى كل واقعة حكما معينا مضبوطا عند اهل الذكر فهم بين قائل بالاباحة وقائل بالتوقف ولا ثالث لهما وسيجئ انشاء الله عن المص نقل

القسم الثانى استصحاب حال العقل اى الحالة السابقة وهى عدم شغل الذمة عند عدم دليل او امارة عليه والتمسك به بان يقال ان الذمة لم تكن مشغولة بهذا الحكم فى الزمان السابق او الحالة الاولى فلا تكون مشغولة فى الزمان اللاحق او الحالة الاخرى متن

الاحاديث ونتكلم هناك فيها بحول الله وقوته **قوله** ره القسم الثانى استصحاب حال العقل اعلم ان الاستصحاب هو اثبات ما علم تحققه فى الزمان الاول فى الزمان الثانى لظن بقائه فيه ثم هذا الشئ قد تعلم تحققه بالعقل او الحس وبالجملة من غير الدليل الشرعى وقد يعلم من الدليل الشرعى وهو قد يكون اجماعا وقد يكون غيره والشئ المعلوم التحقق قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا وكل منهما اما وجود الحكم الشرعى او عدمه واما وجود متعلقه او عدمه واما غير هذه فترى الفقهاء حين البحث عن الاصحاب لا استصحاب تارة يجعلون موضوع المسئلة استصحاب الحال من غير تفصيل ويقولون هل هو حجة ام لا وينقلون فيه الخلاف من العامة والخاصة كما فعله فى المعالم والزبدة ومرة يجعلون البحث عن استصحاب حال الاجماع فى موضع الخلاف منفردا عن البحث عن استصحاب الحال فيجعلون ما سوى الاول من الثانى وينقلون الخلاف من بعض فى الاول والوفاق منه فى الثانى كما فعله العلامة ره فى النهاية وبعضهم يفصل زيادة على ما ذكر منهم المحقق ره حيث ذكر فى المعتبر الاستصحاب وقسمه ثلثة اقسام الاول استصحاب النفى فى الحكم الشرعى وسماه استصحاب حال العقل وقال هو التمسك بالبراءة الاصلية كما نقول ليس الوتر واجبا لان الاصل براءة الذمة وجعل منه استصحاب الاقل عند الاختلاف فى الاقل والاكثر كما يقول بعض الاصحاب فى عين الدابة نصف قيمتها ويقول الاخر ربعها لربع اجماعا فينتفى الزائد نظرا الى البراءة الاصلية والثانى عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه قال ومن هذا القسم القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر والثالث استصحاب حال الشرع كالمتيمم يجد الماء فى اثناء الصلوة ومنهم الشهيد فى تمهيد القواعد وقال ره قاعدة استصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين وقد يعبر عنه بان الاصل فى كل حادث تقديره فى اقرب زمان وبان الاصل بقاء ما كان على ما كان وهو اربعة اقسام احدها استصحاب

النفى فى الحكم الشرعى حتى يرد دليل وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وثانيها استصحاب حكم العموم الى ورود مخصص وحكم النص الى ورود ناسخ وثالثها استصحاب حكم ثبت شرعا كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف مال او التزام الى ان يثبت رافعه ورابعها استصحاب حكم الاجماع فى موضع النزاع وذكر من امثلة هذا القسم المتيمم اذا وجد الماء فى اثناء الصلوة فلا ينتقض تيممه للاجماع على صحة صلوته قبل وجوده فيستصحب حتى يثبت دليل يخرجه عن التمسك به وما ذكره من الاقسام ماخوذ من قواعد الشهيد الاول كما يذكره المص ويشير اليه والمص كما ترى عبر عن قسمين من الادلة السبعة التى يذكرها فى هذا المقصد بالاستصحاب الاول من هذا القسم والثانى من القسم السادس وانت بعد التامل لا يشتبه عليك ان الاولى ان يجعل استصحاب الحال اصلا ويبحث عن حجيته وعدمها ثم يقسم باعتبار قسمة الحال المستصحبة والدليل الدال على وجودها فى الزمان الاول الى اقسام فان كانت عدم شغل الذمة كان استصحاب البراءة الاصلية ولما كان الدليل على تحقق هذا العدم فى الزمان الاول هو العقل جاز التعبير عنه باستصحاب حال العقل ففى قول المحقق ره وهو التمسك بالبراءة هو التمسك باستصحاب البراءة واما التمسك بها نفسها فيجئ مع ما فيه واما سياق هذا الاستصحاب على الاطلاق فهى على النحو الذى قرره المص واما فى خصوص مادة الاقل والاكثر فهى ان البراءة الاصلية تدل على عدم وجود شئ مثلا ترك العمل بها فى الاول للاجماع فبقى الباقى على ما كان وان كان عدم الحكم الشرعى كان قسما اخر وسياقه ان يقال هذا الحكم مثل الوجوب والحظر مثلا كان معدوما اذ الاصل فيستصحب والتمسك بهذين القسمين لا يجوز الا بعد البحث والاجتهاد فى طلب الادلة قال العلامة فى النهاية ولا يجوز للمجتهد التمسك بالاستصحاب بحكم الاصل الا مع البحث والاجتهاد فى طلب

وهذا انما يتم اذا لم يجد ما يوجب شغل الذمة فى الزمان الثانى ووجه حجيته ظاهر اذ التكليف بالشئ مع عدم الاعلام به تكليف الغافل وتكليف بما لا يطاق ويدل عليه الاخبار ايضا كما سيجئ مع ما فيه **القسم الثالث** اصالة النفى وهو البراءة الاصلية قال المحقق الحلى واعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك فى انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه

متن

الادلة المعتبرة فاذا لم يجد حل له الحكم بالاستصحاب وقبل البحث لا يجوز انتهى كلامه دمه وكما امره اما عدم وجدان الدليل على الحكم فهو دليل مستقل على نفى الحكم فى الواقع وسياقه سيجئ ان شاء الله تعالى وانت بعد الاحاطة بما قلناه ظهر لك ان فى عبارة المعتبر مسامحة وان كانت الحالة المستصحبة غير هذه سواء كانت وجودا او عدما فلك تسمية كل قسم باسم وان كان الدليل الدال على وجود الامر الثابت فى الزمان الاول الاجماع فهو الذى سموه باستصحاب حال الاجماع وانما افرده العلامة لان الغزالى مع قوله بحجية الاستصحاب لا يقول بحجية هذا القسم وسنفصل كل امر ان شاء الله تعالى وان كان غيره فهو الذى عبر عنه الشهيد باستصحاب ما ثبت شرعا **قوله** ره وهذا انما يصح اذا لم يجد الخ قد عرفت ان التمسك بهذا القسم لا يجوز الا بعد البحث والفحص وعدم وجدان ما يوجب شغل الذمة وعلى هذا يتنظم دليل تام على عدم شغل الذمة وبراءتها فى الان من غير احتياج الى توسيط الاستصحاب كما نشير اليه ان شاء الله تعالى عند الكلام فى القسم الثالث فيكون التوسيط لغوا مستدركا **قوله** ره القسم الثالث اصالة النفى الخ **اقول** صريح كلام المص وكلام المحقق ره ان كون اصالة النفى وهى البراءة الاصلية دليلا على شئ مع ان ما ذكر فى بيانه وهو المناسب لطريقة العامة يدل على نفى الحكم الشرعى الواقعى فى نفسه لا على اثبات شئ بالبراءة واما الخاصة فالمناسب لطريقتهم اثبات خلو الذمة وعدم التكليف ولهم ان يستدلوا فى هذا المقام على ثبوتهما بدليل يناسب قواعدهم فهو ايضا ليس استدلالا بالبراءة اللهم الا ان يجعل الامر المستدل عليه عدم الباس فى الفعل والترك وهو الاباحة العقلية فيصير حاصل الكلام الاستدلال على اسمرار خلو الذمة ثم الاستدلال به على الاباحة بهذا المعنى بضميمة فرض كون الفعل والترك خاليا عن المضرة على ان هذا الاستدلال فيه استدراك ايضا وتوضيح هذا الاجمال يتم ببيان

ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين الاولى انه لا دلالة عليه شرعا بان ينضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليها والثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم تكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كان عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكن بينا انحصار الاحكام فى تلك الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفى الحكم انتهى كلامه فى كتاب الاصول ولا يخفى ان بيان هاتين المقدمتين مما لا سبيل اليه الا فيما يعم به البلوى متن

الدليلين للطائفتين على مطلبهما اما دليل الخاصة فهو ان وجوب شئ علينا وعدمه من حيث استنادهما الى ايجاب الشارع ونفيه بقوله اوجبت عليكم وما اوجبت مثلا امران حادثان محتاجان الى دلالة شرعية وكذا الحرمة وباقى الاحكام واما عدمهما من حيث استناده الى حكم من الشارع فهو امر ازلى مستند الى علته الازلية وهى عدم ايضا وتحققه فى متن الواقع واستمراره يقينى الى ان يعلم الحكم الشرعى اذا عرفت هذا فنقول بعد بعثة الرسول وغيبة الحجة اذا تفحصنا الادلة ولم نجد دليلا شرعيا على وجوب شئ ولا على عدمه علمنا من حيث استنادهما الى الحكم الشرعى نقطع بعدم الوجوب وبراءة ذمتنا الان لاستحالة التكليف بما لا سبيل للعلم اليه فينتظم قياس هكذا هذا الحكم لم اجد عليه دليلا شرعيا نفيا واثباتا وكل ما هو كذلك فذمتى غير مشغولة به الان اما الصغرى فوجدانية بعد قطعية وجدانية بعد الفحص وعدم العثور واما الكبرى فللاستحالة المذكورة ثم نقول كل ما ليست الذمة مشغولة به شرعا نفيا واثباتا فان كان فيه منفعة خالية عن المضرة فهو مباح عقلا لما تقدم فى القسم الاول من الادلة العقلية وانت تعلم انه يمكن ان نقول اولا ان كل ما لا نص فيه فان كان فيه منفعة خالصة فهو مباح من غير تجشم توسيط الدليل المذكور واعلم ان الاخباريين قدس سرهم يمنعون صغرى القياس الاول ان اراد بالدليل ما هو اعم من العام والخاص لما عرفت من ورود النصوص فى حكم ما لا نص فيه وعلى تقدير ارادة الدليل الخاص يمنعون الكبرى واما دليل العامة فسيجئ بعيد هذا **قوله** ره ولا يتم هذا الدليل الا ببيان **اقول** المقدمة الاولى تنحل الى مقدمتين الاولى ان الدلائل الشرعية منحصرة فى كذا وكذا والثانية انه لا دلالة لشئ منها على الحكم واما المقدمة الثانية فحاصلها ان هذا الحكم لو كان ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل اذ لو لم يكن كذلك فاما

لا يكون عليه دلالة او يكون ولكن من غير هذه الادلة والاول باطل لاستحالة التكليف بما لا يطاق والثانى باطل لما بينا فى المقدمة الاولى فظهر ان المقدمة الثانية لا يحتاج بيانها الى امر خارج عن المقدمة الاولى اذ الاستحالة المذكورة امر ثابت مسلم واما المقدمة الاولى فهى محتاجة الى بيان امور كثيرة فالمقدمتان مختلفتان فى الاحتياج الى البيان و كلام المحقق يوهم اتحادهما وتفصيل ما اجمله ره وهو الدليل على نفى الحكم الواقعى عند العامة هو انه لو كان هذا الحكم ثابتا فى الواقع لدل عليه الكتاب او السنة او الاجماع او دليل العقل من القياس وغيره والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان ثبوت الحكم الشرعى محتاج الى جعل الشارع وتقريره له ولا بد له من دليل والا لزم تكليف بما لا سبيل الى العلم به والدليل منحصر فى الامور المذكورة واما بطلان التالى فلضبط طرق دلالة تلك الادلة ووجدان عدم دلالتها وهذا الدليل لا يتم الا ببيان حصر الادلة فيما ذكرتم ثم حصر الكتاب ثم حصر السنة فى الاحاديث المضبوطة فى الكتب المشهورة ثم حصر الادلة العقلية ثم حصر طرق الدلالة فيما يعلمه هذا المستدل والعامة يمكنهم بيان هذه الامور بما وافق قواعدهم اما حصر الادلة فبالاجماع وكذا كون الكتاب محصورا فى هذا المتلو واما حصر السنة فلما سيشير اليه المص من ان النبى ص اظهر كل ما جاء به عند اصحابه ونقل الى التابعين ومن بعدهم حتى ضبط فى الكتب واما حصر ادلة العقل فللعقل ايضا واما حصر طرق الدلالة فلان الخطاب بما لا يفهمه المخاطب لا يجوز فلا بد من فهم الصحابة واما الذين من بعدهم ففهموا من جهة علمهم بما يتوقف عليه الفهم و يمكن توجيه كلام المحقق ره بان غرضه ان البراءة الاصلية لها مدخل فى اثبات نفى الحكم الشرعى وعدم اشتغال الذمة لا انها دليل معتبر مستقل لهذين المطلبين بيانه ان

المدعى اذا ادعى ثبوت حكم شرعى واشتغال الذمة به جاز لخصمه ان يقول هذا الحكم ليس ثابتا او الذمة ليست مشغولة به لان عدم الاحكام الشرعية فى نفسها او عدم اشتغال الذمة بها امر متحقق فى الواقع لا يحتاج الى دليل وانما المحتاج اليه الحكم الشرعى وشغل الذمة فلو كان الحكم ثابتا او الذمة مشغولة به لوجب ان يكون عليه دليل وانما المحتاج اليه الحكم الشرعى وصل الى المكلف اذ لو لم يكن هناك دليل كذلك مع وجود الحكم وشغل الذمة لزم التكليف بما لا يطاق وهو محال لكنه ليس عليه دليل كذلك اما لحصر الادلة فى الواقع وعدم دلالة واحد منها عليه او لعدم وجدان المكلف وعدم ظفره عليه بعد الفحص ولقد احسن بعض الافاضل حيث قال والثانى البراءة الاصلية ويقال لها اصالة النفى وهو غير استصحاب النفى عند المحققين وان لم يفرق بينهما بعضهم فقد قال بحجيتها جميع العامة والمتاخرون من الخاصة حتى ان المحقق الحلى صرح فى اصوله باطباق العلماء على انه مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولكن قد رجع عن جواز التمسك بها فى غير ما يعم به البلوى على ما يظهر من اوايل كتاب المعتبر وتوجيه الفرق بين ما يعم به البلوى وغيره ههنا ان يقال ان الغالب فيه انه لو كان له حكم لنقل الينا واشتهر فيظن من عدم وجدان حكم فيه بعدم الحكم بخلاف ما لا يعم به البلوى ولا يخفى انه يرجع هذا الاصل الى اصل اخر مشهور بل متفق عليه بينهم وهو ان عدم المدرك الشرعى لحكم عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعى لعدم الحكم وللمحقق الحلى فى اصوله كلام مفيد لما هو المقصود فى هذا المقام ثم نقل عبارة المحقق كما نقله المص ثم قال بعد كلام وقد مرت الاشارة الى انها ليست مظنة لحكم اصلا نعم غاية الامر ان يحصل منها اعتقاد لزوم العمل على طبقه وليس هذا ظنا بان الحكم الواقعى انما هو العدم ولو فرض حصول ظن فى

اما الاول وهو عدم السبيل الى اثباتها الا بعموم البلوى فلان جل احكامنا معشر الشيعة بل كلها متلقاة من الائمة الطاهرين
صلوات الله عليهم اجمعين متن

هذه الصورة بهذا الحكم فقد مر الاشارة الى انه بعد الامعان يظهر انه ليس منها بل هو من مدرك اخر كالتتبع وعدم الوجدان وهو اصل اخر عندهم يعبرون عنه بان عدم مدرك شرعي لحكم عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعي لعدم الحكم في الواقع وهكذا عند المحقق حال استصحاب النفي بل الاثبات ايضا في موضع طرأت فيه حالة العلم بعدم شمول الحكم الاول لها والحاصل ان هذه الالة وما على حالها ليست امارة في نفسها للنفي **قوله** ره واما الاول وهو عدم السبيل الى اثباته الخ **اقول** هذان القسمان مشتركان في امرين احدهما ان حكمها الواقعي قد خرج عن النبي الى الحجج وثانيهما انه لم يصل الينا حكمها الا ان الكلام على هذا التقدير ومقتضى الاول ان لا يكون عدم الوجدان دليلا على العدم ومقتضى الثاني عدم التكليف وجواز العمل والقسم الاول مختص بانه يحتمل احتمالا راجحا ان يكون حكمه قد خرج من الحجج عليهم السلم ولكن لم يضبط لندرة الاحتياج اليه او ضبط في اصل او اصلين وضاع سواء كان حكمه الاباحة الشرعية الموافقة للبراءة الاصلية في المقتضى او كان غيرها من باقي الاحكام والباقي مختص بان الراجح فيه ان حكمه في الشرع هو الاباحة اذ لو كان غيرها لاقتضت العادة ان يعلم الحجة به او يسئل اصحابه عنه لاهتمامه بالتعليم واهتمامهم بالاستعلام عما يحتاجون اليه كثيرا ولو اعلمهم او استعلموه لكان يصل الينا بمقتضى العادة ولما لم يصل علمنا عدم التعليم والسؤال وهو يدل على ان حكمه موافق لمقتضى البراءة فعدم وجدان الدليل في الاول لا يحصل منه الظن بان حكمه الشرعي الاباحة وفي الثاني يظن منه انه الاباحة ولهذا سكت المعصوم وسكت اصحابه عن السؤال لاتحاد مقتضاه مع البراءة الاصلية واتضح من هذا البيان انه لا سبيل الى بيان المقدمتين في كلا القسمين وبيان الاباحة الشرعية في القسم الثاني على ما سيظهر من كلام المص وما قررناه وحررناه لا ارتباط له بالمقدمتين المذكورتين

بل

وظاهر انهم لم يتمكنوا من اظهار جميع الاحكام وما اظهروه لم يتمكنوا من اظهاره على ما هو عليه في نفس الامر للتقية على انفسهم وعلى شيعتهم من الحكام الظلمة والحسدة الكفرة ثم هذا يتم عند المخالفين القائلين بان النبي اظهر كل ما جاء به عند اصحابه وتوفرت الدواعي على اخذه ونشره ولم يقع بعده فتنة اوجبت اخفاء بعضه ويجوز خلو بعض الوقائع عن الحكم الشرعي فح يتتبع الفقيه فلم يجد دليلا على واقعة علم انتفاء الحكم الشرعي فيها في نفس الامر وهذا باطل عندنا لان النبي اودع كلما جاء به عند عترته الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين مما يحتاج الناس اليه الى يوم القيمة ولم تخل واقعة عن الحكم حتى ارش الخدش كما نطق به النصوص وامر الناس بسؤالهم والرد اليهم وعلى هذا فكيف يعلم من انتفاء الدليل انتفاء الحكم في نفس الامر متن

بل هو موقوف على حصر الادلة الواصلة وبيان عدم دلالتها على حكم لهذا الامر ثم الحكم عليه بالاباحة الشرعية ظنا لحكم العادة كما قلناه مفصلا ثم بعد هذا نطالب من يحكم بالاباحة الشرعية لاجل حصول الظن له بها من هذا الدليل باقامة الدليل على جواز التعويل على هذا الظن ومن اين له ومتى يكون واما العامة فيمكنهم عند عدم الوجدان الحكم على عدم الحكم الشرعي كما قرره المص واوضحناه **قوله** وظاهر انهم لم يتمكنوا الخ عدم تمكن كل واحد منهم عن اظهار الكل لكل من اصحابه مسلم واما عدم تمكن الجميع عن اظهار الجميع للجميع في مجموع مدة تزيد على ثلثمائة سنة فغير مسلم فان قلت فما بال بعض الاحكام بقي بلا نص عليه قلت ضاع كثير من كتب مشاهير اصحابهم باسباب مختلفة واضح عند المتتبع وقصة كتب ابن ابي عمير مشهورة **قوله** ره وما اظهروه الخ ان اراد عدم تمكن الجميع لما في نفس الامر فمم وان اراد اختلاط الواقع بما صدر للتقية وغيرها فمسلم **قوله** ره ثم هذا الخ قد مر تقرير الدليل على مذاق هؤلاء **قوله** ره اظهر الخ سبحان الله ما اعجب ما يقول هؤلاء المتحيرون ان اظهر جميع ما يحتاج اليه الامة فما يقول هذا الكوفي ولما يقيس لامامه المنظر فان قال فيقيسوا فلم ينكر بعضهم القياس مع ان توفر الدواعي على الاذن في القياس يقتضي تواتره فان لم يظهره فهذا الجهل منه او تجاهل نعوذ بالله من القول به ثم كيف يسوغ ان يقول الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم مع انه قد تم بقياس هذا واستحسانه **قوله** ره وتوفرت الدواعي الخ ان كان الامر كما تظنون فليس كما تظنون فالاحاديث لم تقصر متواترة ولو بالمعنى **قوله** ره ولم يقع بعده فتنة الخ اللهم انت المستعان واليك المشتكى اي فتنة اعظم من التشاجر في الخلافة حتى استخلفوا معوية وسبوا من هو مع الحق والحق معه ووضعوا الاحاديث على وفق اصول الظلمة فالمانع ح من اخفاء ما يخالف هواهم ومن ذا الذي لا يتحرج عن الكذب والافتراء على الله ورسوله ويتحرج

نعم يعلم عدم تكليف المكلف اذا لم يجد الدليل بعد التتبع في نفس الامر لانه تكليف بما لا يطاق ويدل عليه الاخبار الكثيرة روى ابن بابويه في من لا يحضره الفقيه في بحث جواز القنوت بالفارسية عن الصادق ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وفي باب الاستطاعة من كتاب التوحيد في الصحيح عن حريز بن عبد الله عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص رفع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة وهذا الحديث مذكور في اوائل من لا يحضره الفقيه ايضا ولا يخفى ان ما نحن فيه من قبيل ما لا يعلمون متن

عن اخفاء ما بلغه عنهما هذا حال من حدث منهم الفتنة واما من وقعت عليهم من الخاصة فهم من الامثل فالامثل ما مضت مائة بل اقل منها الا وهم مع مصيبة عظمى وبلية كبرى كم بعد هذا وما نحن فيه من سنين الى يومنا من سنة احدى وتسعين بعد المائة والالف فكم من مؤمن مقتول وصبي ماسور ومال منهوب وفرج مغصوب وكتب محرقة وقلوب محترقة فاكشف اللهم هذه النقمة عن هذه الامة وانصر هذه العصابة المستضعفة وقرب فرج وليك **قوله** نعم يعلم الخ قد مر ما يدل عليه **قوله** ره كل شيء مطلق **اقول** الحكم بان ما لم نعلم حكمه الشرعي الواقعي فذمتنا غير مشغولة بما في نفس الامر من حكمه لا يحتاج بيانه عند من يقول باستحالة تكليف ما لا يطاق الى دليل اخر وذكر الاخبار للتاييد والمناقشة في دلالتها لا ينبغي من المحصلين نعم قد قيل بجواز تكليف ما لا يطاق اذا كان بسبب المكلف ولا يهمنا الان الكلام فيه فالذي يليق المناقشة فيه ان بعد ورود الشرع وحكمه على جميع الاشياء بالحل والحرمة اصدر منه حكم عام لما لم يصل الينا حكمه بخصوصه او لا وهذا الحكم العام هو الاباحة او التحريم او التوقف وقد اشرنا سابقا الى هذا وتصير المسئلة على هذا فرعية اذ الغرض ح اثبات حكم لبعض افعال المكلفين منقول ذهب مشاهير علمائنا الى الاباحة ولا ينافيه تصريحهم باولوية الترك ان لم يعارضها امر اخر واستدلوا عليها بامور منها هذا الحديث وجه الدلالة هو ان هذا الحديث سواء كان خبرا او انشاء كما اسلفناه يدل على الاباحة الشرعية اما الانشاء فظاهر واما الاخبار فلان اخبار المعصوم بان ما لم يصل اليكم النهي عنه فذمتكم غير مشغولة بلزوم الترك حكم حكم انشاء الاباحة والقول بانه مخصوص بالخطابات الشرعية بمعنى ابقاء العام على عمومه والمطلق على اطلاقه الى ظهور المخصص والمقيد او حمله على ما قبل اكمال الشريعة او انه مخصوص

بحث لم يبلغه

وذكر في باب التعريف والحجة والبيان حدثنا احمد بن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن ابي الحسن زكريا بن يحيى عن ابي عبد الله ع قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وهذه الرواية في الكافي في باب حجج الله على خلقه وروى ابن بابويه ايضا بسنده عن حفص بن غياث القاضي قال قال ابو عبد الله ع من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وفي النوادر من المعيشة من الكافي بسنده عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وبمعناه رواية اخرى عنه ع ايضا متن

بين لم يبلغه احاديث النهي عن الشبهة واحاديث الاحتياط او حمله على ما يحتمل التحريم بل يحتمل الوجوب والاباحة او انه مخصوص بما يعم به البلوى للظن بانه لو لم يكن مباحا لنقل حكمه او حمله على التقية او القول بانه لا مصداق له لورود النهي عما لا نص فيه في احاديث التوقف او القول بان المراد منه ما لا يعلم كونه فرد النوع معلوم الحلية او لنوع معلوم الحرمة كاللحم الدائر بين الميتة والمذكى وما شابه هذه فارتكاب لخلاف الظاهر لا يجوز الا لضرورة وغاية ما يتصور دلالة احاديث التوقف والاحتياط على وجوب الحظر عما لم يرد فيه نص وسينقل المص تلك الاحاديث ويتكلم فيها **قوله** قال رسول الله ص رفع الخ دلالة هذا الحديث على رفع المؤاخذة الاخروية عن الجاهل بالوجوب لو تركه وبالحرمة لو فعله ظاهرة وهذا معنى الاباحة الشرعية وغاية ما يمكن ان يقال هو ان الواقف باحاديث التوقف والاحتياط قد علم بوجوب اجتناب ما يحتمل الحرمة واما جواز ترك ما يحتمل الوجوب فهو وفاقي الا اذا علم اشتغال الذمة بعبادة معينة وحصل الشك بين فردين كالقصر والتمام والظهر والجمعة ويستثنى من ذلك لو وجب وطي الزوجة واشتبهت بالاجنبية او وجب قتل شخص واشتبه بالاخر للقطع بتحريم وطي الاجنبية مع الاشتباه وعدمه وكذا قتل المسلم واما تحريم الجمع بين العبادتين فانه مخصوص بغير صورة الاشتباه واذا ورد النص بعبادتين واكثر في صورة اشتباه القبلة والفائتة والثوبين هذا وسيجيء ان شاء الله الكلام في تلك الاحاديث **قوله** ره قال ما حجب الله علمه الخ **اقول** لا معنى لوضع الشيء المحجوب بل المراد وضع التكليف والمؤاخذة وهما وجوديان ويتعلقان بالواجب والحرام فعلا وتركا وعدم فعل فظهر ما في قول بعض الافاضل ره ان هذا الحديث ظاهر في الاختصاص بما يحتمل الوجوب خاصة دون التحريم بقرينة الوضع اذ لا معنى لوضع التحريم فان معنى ما حجب الله علم وجوبه فهو ساقط عن المكلفين وهذا لا نزاع فيه انتهى ويحتمل انه اراد بما حجب

وفي النوادر من كتاب المعيشة من الكافي بسنده عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ؑ كل شيء يكون فيه حرام
فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وبمعناه رواية اخرى عنه ؑ ايضا متن

الامور الغامضة التي لا تصل عقولهم اليها كاسرار القضاء والقدر ومعنى وضعها سقوط التكليف
بتعلمها والتفكر فيها والاظهر التعميم او التخصيص بالافعال التي لا يعلم احكامها الشرعية قوله
ؑ قال ابو عبد الله من عمل بما علم الخ لا ريب ان من فعل ما يعلم وجوبه او ندبه وكف عما يعلم حرمته
او كراهته فقد عمل بما علم ومتى عمل كذلك كفاه الله مؤنة تكليف ما لا يعلم واغناه عن تحمل
مشقته فيدل على عدم التكليف بالنسبة الى ما لا يعلم فعلا وكفا فلا ظهور للحديث في الواجب
او غيره في المستحب ومن المحمل البعيد ان يحمل على عدم وجوب الحكم فيما لا يعلم حكمه وان الواجب
التوقف والاحتياط واما ان احاديث التوقف والاحتياط لم يبق اساسا محجوبا فسيجيء الكلام
فيه ان شاء الله تعالى قوله قال كل شيء الخ اقول الموصوف بالذات بالحكم الشرعي من الحل
والحرمة هو بعض الافعال الاختيارية الذي ليس مما يضطر الانسان اليه في بقائه وقد يوصف
بعض الاعيان بالحل والحرمة والمراد حل الفعل المتعلق به وحرمته ولما كان هذا البعض
مشتملا على سبب حل الفعل وحرمته يقال له الحلال والحرام فالحيوان والنبات والجماد كلها
اذا كان متعلقا لفعل الانسان يكون من الامور التي فيها الحلال والحرام واما ما ليس متعلقا
لفعله فليس كذلك وقد يكون نفس الفعل او الترك متصفا بالحكم الشرعي من غير ملاحظة
متعلقه مثلا يقال للاكل على التخمة انه حرام ولا يلاحظ فيه حال الماكول فربما كان حلالا
وللاكل مع الرغبة وصحة البدن انه حلال من غير ملاحظة حال المتعلق وربما كان واجبا
عند توقف قيام البدن عليه مع حرمة الماكول كاكل الميتة للمضطر ثم ان بعضا من هذا
البعض من الافعال ان لم يرد لحكمه نص لا بلفظ خاص ولا عام علم كونه فردا له يصدق عليه
انه من جملة الاشياء التي تنقسم الى الحلال والحرام سواء كان متعلقه مندرجا تحت جنس له
نوعان او نوع له صنفان وعلم من النص حلية احد النوعين او الصنفين وحرمة الاخر او لا

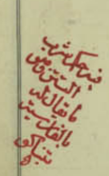
فالاول

فالاول كاكل اللحم المشترى من سوق المسلمين مثلا والثاني كاستعمال الحشيشة التي اشتهرت
في هذه الازمنة لان الشارع جعل اكل اللحم المذكى حلالا وجعل اكل الميتة حراما وليس لنا
نص في حكم اللحم الذي اشتريناه وهو يحتمل ان يكون فردا من الصنف المذكى كما يحتمل ان
يكون من الصنف الاخر واما الحشيشة فلم نطلع بنص يدل على الحل والحرمة في نوعين او صنفين
يحتمل كونها فردا لواحد منهما حتى ينقسم استعمالها من جهة متعلقه الى الحلال والحرام ولا
في انه يصدق على كل من القسمين انه شيء فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله
منقسما بحكمين فنقول هذا الشيء اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال التي يكون بعض
انواعها او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشترك القسمان ايضا في ان الحكم الشرعي المتعلق بهما
غير معلوم ويفترقان في ان الاول حكم متعلقه معلوم بخلاف الثاني فلو سئلنا عن هذا اللحم
المشترى المتردد بين الميتة والمذكى اهو حلال او حرام لقلنا لا نص فيه ولا نعلم حكمه بخصوصه
ولكنه ان كان من المذكى فحلال وان كان ميتة فحرام بالنص الوارد فيهما ولو سئلنا عن الحشيشة
لقلنا مثل الاول من غير عقد القضية الشرطية والعقل لا يرجح اباحة القسم الاول وحرمة الثاني
او التوقف فيه بل لو فرضنا حصر اللحوم مع القطع بان فيها ميتة واكلنا الجميع لجزمنا باكل الحرام
ولو فرضنا استعمال جميع افراد تلك الحشيشة ما جزمنا بفعل محرم اذا عرفت هذه المقدمات
فنقول قد ورد مضمون هذا الحديث او قريب منه بالفاظ متقاربة كقوله كل شيء هو
لك حلال حتى تعلم الحرام فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته
وهو سرقة او المملوك يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع قهرا او امراة تحتك
وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم لك
البينة فقوله كل شيء فيه حلال وحرام يحتمل احد معان ثلثة الاول ان كل فعل من جملة

مقتضا الحكمين؟

الافعال التي تتصف بالحل والحرمة اذا لم تعلم الحكم الخاص به من الحل او الحرمة فهو لك حلال
فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف
وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز
بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا
ولان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم الكلي فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه
تحته او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ايضا ام لا الثاني ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك
بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك
حلال الثالث ان كل شيء تعلم له نوعين او صنفين نص الشارع على احدهما بالحل وعلى
الاخر بالحرمة واشتبه عليك اندراج هذا الفرد فلا تدري من اي النوعين او الصنفين
هو فهو لك حلال فيكون معنى قوله فيه حلال وحرام انه ينقسم اليهما ويمكن ان يكون المراد
بالشيء الجزئي المعين وح يكون المعنى انه يحتمل الحل والحرمة للاشتباه في كونه فردا للحلال
او الحرام مع العلم بهما بالنص الشارع عليهما وحاصل المعنيين امر واحد والمعنى الثالث اخص من
الاولين والثاني مرجعه الى الاول وهو الذي ينفع القائلين بالاباحة والثالث هو الذي
يحمل القائل بوجوب التوقف والاحتياط هذه الاحاديث عليه قال الشيخ المحقق المحدث الحر
العاملي قدس سره بعد نقله لتلك الاحاديث في الفصول المهمة في اصول الائمة ؑ في باب
انه اذا اشتبهت افراد الحلال من نوع بافراد الحرام منه فالجميع حلال حتى تعلم الحرام منه بعينه
فيجب اجتنابه اقول والاحاديث فيه كثيرة ولا ينافي ما مر من وجوب التوقف والاحتياط
في نفس الحكم الشرعي عند عدم العلم به لان هذه الاحاديث مخصوصة بموضوعات الاحكام كما
هو ظاهر من الامثلة وذكر البينة وغير ذلك وتلك الاحاديث مخصوصة بنفس الحكم الشرعي الا

شـ



انتهى وهنا الى قوله ؑ كل شيء فيه حلال وحرام فعلى ان المفروض نوع منقسم الى حلال وحرام وافراده
مشتبهة ولا ترى الى قوله ؑ هناك حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فلو كان موضوعات
الاحكام وافرادها مرادة لم يكن للحلال البين وجود ولا للحرام البين وجود لاختلاط افراد الحرام
بالحلال واشتباهها من زمان ادم الى الان ويلزم من ذلك ايضا تكليف ما لا يطاق لعدم
امكان اجتناب الجميع والاحاديث في المقامين دالة على ما قلناه دلالة واضحة وقال ره في
الفوائد الطوسية فائدة سئل بعض الفضلاء عن الشبهة التي يجب اجتنابها كيف خصصوها
بالشبهة في نفس الحكم الشرعي دون طريق الحكم الشرعي وما حدهما وما الدليل على التقسيم
على هذا يكون شرب التتن داخلا في القسم الثاني والجواب حد الشبهة في نفس الحكم الشرعي
ما اشتبه حكمه الشرعي اعني الاباحة والتحريم كمن شك في ان اكل الميتة حلال او حرام وحد
الشبهة في طريق الحكم الشرعي ما اشتبه فيه موضوع الحكم الشرعي مع كون محموله معلوما
كما في اشتباه اللحم الذي يشترى من السوق انه مذكى او ميتة مع العلم بان الميتة حرام و
المذكى حلال وهذا التقسيم يستفاد من احاديث الائمة ؑ ومن وجوه عقلية مؤيدة لتلك
الاحاديث ويأتي جملة منها وبقي قسم اخر متردد بين القسمين وهي الافراد التي ليست بظاهرة
الفردية لبعض الانواع وليس اشتباهها بسبب شيء من الامور الدنيوية كاختلاط الحلال
بالحرام بل اشتباهها بسبب امر ذاتي اعني اشتباه صنفها في نفسها كبعض افراد الغناء الذي
قد ثبت تحريم نوعه واشتبهت انواعه في افراد يسيرة وبعض افراد الخبائث الذي قد ثبت
تحريم نوعه واشتبهت بعض افراده حتى اختلف العقلاء فيها ومنها شرب التتن وهذا النوع
يظهر من الاحاديث دخوله في الشبهات التي ورد الامر باجتنابها وهذه التفاصيل يستفاد
من مجموع الاحاديث ونذكر مما يدل على ذلك وجوها منها قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو

لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه فهذا واشباهه صادق على الشبهة التى كانت فى
طريق الحكم الشرعى فان اللحم الذى فيه حلال وهو المذكى وحرام وهو الميتة قد اشتبهت
افراده فى السوق ونحوه وكالخبز الذى هو ملك لبايعه او سرقة او مغصوبة عن مالكه وكذلك
سائر الاشياء داخلة تحت هذه القاعدة الشريفة المنصوصة فاذا حصل الشك فى تحريم
الميتة مثلا يصدق عليها ان فيها حلالا وحراما ومنها قولهم ع حلال بين وحرام بين وشبهات
بين ذلك وهذا انما ينطبق على ما اشتبه فيه نفس الحكم الشرعى والا لم يكن الحلال البين
ولا الحرام البين موجودا لوجود الاختلاط والاشتباه فى النوعين من زمان ادم ع الى الان
بحيث لا يوجد الحلال البين ولا الحرام البين ولا يعلم احدهما من الاخر الا علام الغيوب وهذا
ظاهر واضح ومنها انه قد ورد الامر البليغ باجتناب ما يحتمل التحريم والاباحة بسبب تعارض
الادلة وعدم النص ونحوهما وذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعى ومنها
انه قد ورد النهى عن اجتناب كثير من افراد الشبهات فى طريق الحكم الشرعى كقولهم ع فى اللحم والجبن
ونحوهما اشتره من اسواق المسلمين وكل ولا تسال عنه ونحو ذلك ومنها ان ما ورد فى
وجوب اجتناب الشبهات ظاهر العموم والاطلاق شامل لاشتباه نفس الحكم الشرعى ولا فراد
الغير الظاهرة الفردية وغير ذلك مخرج منه الشبهات فى طريق الحكم الشرعى بالاحاديث التى
اشرنا اليها والوجوه التى يؤيد بها فبقى الباقى ليس له مخصص صريح ومنها ان ذلك وجه
للجمع بين الاخبار لا يكاد يوجد وجه اقرب منه ومنها ان نفس الحكم الشرعى يجب سؤال
النبى ص والامام ع عنه وكذا الافراد التى ليست بظاهرة الفردية وقد سئل الائمة ع عن ذلك
فاجابوا وطريق الحكم الشرعى لا يجب سؤال الائمة ع عنه وهو واضح بل علمهم بجميع افراد
غير معلوم او معلوم العدم لكونه من علم الغيب فلا يعلمه الا الله وان كانوا يعلمون منه ما يحتاجون

اليه واذا شاؤا ان يعلموا شيئا علموه ومنها ان اجتناب الشبهة فى نفس الحكم الشرعى امر ممكن
مقدور لان انواعه قليلة لكثرة الانواع التى ورد النص باباحتها والانواع التى ورد
النص بتحريمها وجميع الانواع التى يعم بها البلوى منصوصة وكل ما كان فى زمان الائمة ع
متداولا ولم يرد النهى عنه فتقريرهم فيه كاف واما الشبهة فى طريق الحكم الشرعى فاجتنابها
غير ممكن لما اشرنا اليه سابقا وعدم وجود الحلال البين فيها وتكليف ما لا يطاق باطل
عقلا ونقلا ووجوب اجتناب كل ما زاد على قدر الضرورة حرج عظيم وعسر شديد وهو
منفى لاستلزامه وجوب الاقتصار فى اليوم والليلة على لقمة واحدة وترك جميع الانتفاعات
الا ما استلزم تركه الهلاك والاعتذار بامكان الحمل على الاستحباب لا يفيد شيئا لان تكليف
ما لا يطاق باطل بطريق الوجوب والاستحباب كما لو كان صعود الانسان الى السماء واجبا او
مستحبا فان كليهما محال من الحكيم ومنها انه قد ثبت وجوب اجتناب الحرام عقلا ونقلا
ولا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم مما اشتبه حكمه الشرعى ومن الافراد التى ليست بظاهرة الفردية
وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا فهو واجب عندهم الى غير ذلك من الوجوه وان امكن
المناقشة فى بعضها فمجموعها دليل تام كاف شاف من هذا المقام والله اعلم بحقائق الاحكام
واما حصر المطعومات والمشروبات فلا يفيد ههنا لعدم صدق الوصفين على شرب التتن
والتعبير عنه بالشرب مجاز قطعا كما فى قوله تعالى واشربوا فى قلوبهم العجل وقولهم ع ابى الله
لصاحب البدعة بالتوبة لانه قد اشرب قلبه حبها والحصر انما هو للشرب الحقيقى فان ادخال
الدخان الى الفم واخراجه منه ليس بشرب حقيقى قطعا ولو سلم فهو مخصوص بغير الخبائث
فالافراد المشتبهة منها داخلة فى الشبهات ويعارض الحصر المذكور بحصر المباح من الاطعمة
والاشربة فى الطيبات وليس عندنا نص صريح فى حصر نوع من الانواع غير هذين النوعين

كما يعلم بالتتبع والله اعلم اقول الشيخ الجليل المحقق طاب ثراه ادعى دعويين احدهما ان
ما لا نص فيه بخصوصه اذا لم يكن مندرجا تحت نوعين او صنفين نص على حكمهما بالحل
والحرمة او كان مندرجا تحت واحد منهما فى الواقع قطعا ولكن كان المراد منهما مشتبها غير
مقطوع به ولاجله اشتبه حاله فهو شبهة ومثل للاول باكل الميتة فرضا وللثانى با
ستعمال الحشيشة التى يقال لها التتن لانه مندرج تحت الطيب او الخبيث ولكن المراد
منهما غير معلوم اهو ما يستطيبه الكل او الغالب او البعض وكذا الخبيث وكل شبهة
يجب فيها التوقف والاحتياط فينتج هاتان المقدمتان ان ما لا نص فيه كذلك حكمه التوقف
والاحتياط لا الاباحة كما يدعيها المجتهدون اما الصغرى فلظهور صدق الشبهة على
هذين الشيئين واما الكبرى فلما سبق من احاديث التوقف والاحتياط وثانيهما ان كل
ما لا نص فحكمه بخصوصه اذا كان مندرجا تحت كليين معلومى الحكم مع العلم بالمراد منهما
وحصل خلط فى افرادهما وعرض لاجله الاشتباه فى الحكم فهو حلال بين وليس من الشبهة
واستدل على ذلك بهذه الاحاديث الدالة على ان ما لا يعلم حله من حرمته فهو حلال و
ليس المراد من الحلال البين الا ما نص على حليته وبان هذا الشيء لا بد ان يكون احد من الثلثة
وليس حراما بينا فهو اما حلال بين او شبهة والثانى مستلزم للتكليف بما لا يطاق وهو محال
فتعين الاول اقول دعوى ظهور الصغرى لا كلام فيها وانما الكلام فى دلالة احاديث
التوقف والاحتياط على وجوبهما وسيجىء ان شاء الله تعالى وامادلالة هذه الاحاديث على
كون ما ذكره حلالا فمسلمة عند المجتهدين واما كونه حلالا بينا فلا وقوله وليس المراد من الحلال
البين الا ما نص على حليته بخصوصه ولو بتوسط عام يكون اندراجه تحته ظاهرا بحيث ارتفعت
الشبهة فيه واما المشتبه فهو وان كان حلالا بتوسط هذه النصوص الدالة على حكم المشتبه من

حيث انه مشتبه ولكنه ليس بينا لبقاء الاشتباه فيه من حيث الخصوصية وربما ظهرت
حرمته وقوله لو كان مثل هذا الامر شبهة لما كان الحلال البين ولا الحرام البين وجود قلنا
ما يلزم من اجتنابه الحرج فهو حلال بين لقوله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج وما
لا يلزم منه الحرج فيستحب اجتنابه نعم لو قلنا بان الشبهة على الاطلاق يجب اجتنابها
او يستحب للزم التكليف بما لا يطاق ثم اقول انك عرفت ان هذه الاحاديث تحتمل
احد المعانى المتقدمة ودعوى ظهور الثالث منها تمسكا بان الامثلة ظاهرة فيه لا
لها ظاهر اذ لا يجب ذكر جميع الامثلة ولا يمنع كون ما ذكر مثالا لا ايضا كما ان غيره مثال
ايضا وهل عد احد من مخصصات العام او مقيدات المطلق المثال واما لزوم كون المفروض
كليا منقسما الى الحلال والحرام ففى المعنى الاول ايضا كذلك واما لزوم كونه كليا تحته
فردان لكل منهما عنوان خاص نص على جميع ما دخل تحت احد النوعين بالحلية وعلى
جميع ما دخل تحت الاخر بالحرمة وعرض من الخارج مزج وخلط صار سببا للاشتباه فغير
مسلم ولا باس بان نفصل الكلام على ما افاده ره وان لزم تكرار واعادة فان المقام مقام
الشبهة والاشتباه فنقول ان اكل الميتة على ما فرضه غير معلوم الحكم مع علمنا بالاكل
والميتة وبان الماكول بعضه حلال وبعضه حرام ولكن ليس هناك عنوانان خاصان
يحتمل ان يكون الميتة فردا لكل منهما مع حكم الشارع بحلية ما علم اندراجه تحت احد العنوانين
وبحرمة ما علم اندراجه تحت الاخر وورود الحكم عليهما واما اللحم فنعلم حلية ما نعلم انه فرد
المذكى منه ونعلم حرمة ما نعلم انه فرد الميتة منه ويرد معهما الحكمان واما اللحم المشترى من السوق
فلا نعلم انه حلال او حرام كما لا نعلم انه مذكى او ميتة فظهر ان حد القسم الاول يصدق على ما جعله
من القسم الثانى وما قرره فى القسم الثانى وهو الشبهة فى طريق الحكم الشرعى ان محموله معلوم فان

اراد ان ثبوت الحل والحرمة للمذكى والميتة مع العلم بالتذكية والموت معلوم فمسلم ولكن الموضوع ايضا معلوم وان اراد ان المتردد مجهول لم معلوم فقد ظهر انه غير معلوم ايضا فالصواب ان يقال ان الشبهة في طريق الحكم ما يكون سبب اشتباه حكمه الشرعي الشك في انه مندرج تحت اي العنوانين اللذين حكمها بالنص حتى انه لو ارتفع الشك وحصل العلم بانه داخل تحت احدهما لعلم حكمه الشرعي من غير احتياج الى نص خاص يتعلق به والشبهة في الحكم الشرعي ما يكون سبب اشتباه الحكم عدم النص اصلا لا فيه بخصوصه ولا في شيء اخر معلوم الحكم بحيث لو علم دخوله في هذا الشيء لارتفع الاشتباه الا ترى ان الشارع لو قال ان بعض الماكول حلال وبعضه حرام علمنا ان الميتة على ما فرضه الشيخ من اشتباه حكمها يصدق عليه في الواقع انه بعض الماكول لما ارتفع بسبب هذا العلم الاشتباه بخلاف العلم بكون المشترى من السوق مذكى او ميتة اما القسم الذي جعله مترددا بين القسمين فالظاهر انه من القسم الثاني اذا علم حكم ما يقابل هذا النوع الذي اشتبه المراد منه مثلا اذا علمنا من النص ان الغناء حرام والذي ليس غناء حلال واشتبه علينا حال بعض الاصوات لعدم العلم بالمراد من الغناء فلا شك ان هذا البعض حكمه الشرعي مشتبه لاجل الشك في انه داخل تحت الغناء او تحت ما ليس بغناء ولو ارتفع الشك لعلم حكمه الشرعي من غير احتياج الى نص خاص به ولا يصدق عليه حد الشبهة في نفس الحكم على النحو الذي قررناه والذي قاله هو قدس سره قد عرفت انه يصدق على القسم الثاني ايضا لا يقال انه اعتبر في القسم الثاني ان يكون سبب الشك في الاندراج الخلط الدنيوي وليس سبب الشك في اندراج بعض الاصوات هذا الخلط لانا نقول فعلى هذا لا شك في خروج القسم الثالث من القسم الثاني فلا وجه لقوله انه متردد بين القسمين وبالجملة هذا القسم اما فرد من القسم الثاني او مباين للقسمين وليس مرددا بينهما محتملا لان يكون فردا لكل واحد منهما واما شرب التتن فان كان شربا حقيقة فحاله بعينها ما قلنا

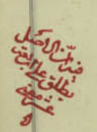
في بعض الاصوات الذي اشتبه علينا كونه غناء لان الشارع احل اكل الطيبات وشربها وحرم اكل الخبائث وشربها ولا ندري هل التتن طيب او خبيث لعدم العلم بالمراد منهما وان لم يكن شربا حقيقة كما صرح به في اخر كلامه قدس سره فلا دخل للخباثة في حرمة استعماله لانه لا يجوز ان يشك في حرمة استعماله مع القطع بخباثته او ما دل على احلال الطيبات وتحريم الخبائث انما يدل على احلال الاكل والشرب وتحريمها لا احلال سائر الاستعمالات وتحريمها ثم ينبغي التامل في الوجوه التي ذكرها قدس سره قوله لا ريب ان شخص اللحم المشترى من السوق لا يصدق عليه انه حلال او حرام اما الاعلى الاحتمال الثاني من الاحتمالات التي ذكرناها في معنى الحديث الشريف وهو يصدق على اكل الميتة ايضا كما يصدق على اكل هذا اللحم الخاص المشترى من السوق فلا يكون حمل الحديث عليه نافعا للشيخ قدس سره فينبغي ان يكون المراد منه اما ان كل كلي ينقسم الى الحلال والحرام قطعا فالفرد المشتبه منه حلال سواء كان للقسمين عنوان خاص علق الحكم عليه وكنا عالمين به او لا او لم يكن في الواقع عنوان كذلك واما ان كل كلي انقسم الى كليين اخرين لهما عنوانان معلومان مع العلم بالحكم المتعلق بهما فالفرد المشتبه منه حلال وعلى الاحتمال الاول يصدق على اكل الميتة انه فرد للاكل الذي منه حلال ومنه حرام ويصدق على الميتة انها فرد للماكول الذي منه حلال ومنه حرام هذا مع قطع النظر عن عنوان الطيب والخبيث والا فنقول انها فرد للماكول الذي ينقسم الى الماكول الطيب والماكول الخبيث ولا نعلم انها مندرجة تحت اي الصنفين كما ان اللحم المشترى من السوق فرد للحم المنقسم الى المذكى والميتة ولا ندري انه من ايهما والحاصل ان اجراء العنوان الخاص للقسم الحلال والحرام تبرع منا على هذا الاحتمال وعلى الاحتمال الثاني لا يصدق على اكل الميتة انه فرد للاكل منقسم الى نوعين معنونين بعنوان خاص معلوم على النحو الذي تقدم ولا على نفس

ونقل عن كتاب المحاسن للبرقي انه روى عن ابيه عن درست بن ابي منصور عن محمد بن حكيم قال قال ابو الحسن عليه السلام اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا واذا جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه فقلت ولم ذاك قال لان رسول الله صلى الله عليه وآله اتى الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون اليه الى يوم القيمة وقد يتوهم منافاة هذه الرواية للروايات السابقة والحق عدمها لانها محمولة على تعيين الحكم الواقعي او على عدم الافتاء وان جاز العمل بنفسه فتامل وفي كتاب التوحيد لرئيس المحدثين ابن بابويه حدثنا ابي رضي الله عنه قال حدثنا عبد الله ابن جعفر الحميري عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحجال عن ثعلبة بن ميمون عن عبد الاعلى بن اعين قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن من لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا متن

الميتة انه فرد لكلي منقسم كذلك فلا بد للشيخ من دعوى ظهور الحديث في هذا الاحتمال حتى يكون دافعا له وهذه الدعوى غير مسلمة كما اسلفناه واما الكلام في الوجه الثاني فقد اشرنا الى الجواب عنه ايضا اجمالا ونقول هنا ان الشيخ قدس سره حمل الحلال البين على الذي لم يختلط في الواقع بحرام وحمل الحرام البين كذلك لانه على هذا التقدير يلزم من الخلط من زمان ادم عليه السلام عدم وجود هما في الواقع اقول الحق ان المراد بالحلال البين ما علم حاله وتبين حله من حيث ذاته المخصوصة لا من حيث ما هو مشتبه على النحو الذي سبق وعلى هذا يكون المختلط الذي لا يمكن الاجتناب منه حلالا لا بينا لا حلالا لا مختلطا ويكون ما يمكن الاجتناب منه شبهة وهي واجبة الاجتناب عند البعض ومستحبة عند اخرين مع كونه حلالا عندهم وان لم يكن بينا كما سيجيء ان شاء الله ظهر مما قلنا الكلام على الوجه الثالث لانا نقول بان المراد من الامر البليغ استحباب الاجتناب عما يمكن التحرز منه ولو حملناه على الوجوب لقلنا المراد عدم الافتاء باحدهما من حيث الحكم الواقعي وان جاز عدم الاجتناب والحكم باباحته للعمومات التي قدمناها واما وضوح دلالة هذا الامر البليغ على ما اشتبه حكمه الشرعي فنحن لا ننكره وانما النزاع في الاختصاص واما الوجه الرابع فالظاهر ان النهي عما يلزم من اجتنابه الحرج انما هو لكون الحرج منفيا في هذا الدين وعما لا يلزم منه انما هو لئلا يصير الاجتناب سببا لوسواس بعض ويؤدي بهم الى ان يضيقوا على انفسهم واما الوجه الخامس فنقول دلالة ما ورد على وجوب اجتناب الشبهات ممنوعة وشمول الشبهة بحسب الوضع للاقسام الثلثة مسلم ولكن خرج ما لزم من اجتنابه الحرج عن الشبهة ودخل في الحلال البين بنص الكتاب والسنة والاجماع واما غيره فداخل تحت الشبهات ولم يخرج تلك الاحاديث لانها تدل على كونها حلالا ولا منافاة بين الحلال والشبهة وانما المنافاة بين الحلال البين والشبهة واما الوجه السادس فنقول ما ذكرناه من استحباب

واما الثاني وهو السبيل الى بناء المقدمتين المذكورتين وامكانه فيما يعم البلوى كنجاسة ارض الحمام وبخاسة الغسالة ووجوب قصد السورة المعينة عند البسملة ووجوب نية الخروج ونحو ذلك فالحق امكان بيان المقدمتين المذكورتين فان المحدث الماهر اذا تتبع الاحاديث المروية عنهم عليهم السلام في مسئلة لو كان فيها حكم مخالف للاصل لاشتهر لعموم البلوى بها ولم يظفر بحديث يدل على ذلك الحكم يحصل له الظن الغالب بعدمه لان جما غفيرا من العلماء اربعة الاف منهم تلامذة الصادق عليه السلام كما نقل في المعتبر كانوا ملازمين لائمتنا عليهم السلام في مدة تزيد على ثلثمائة سنة وكان همهم وهم الائمة عليهم السلام اظهار الدين عندهم وتاليفهم كل ما يسمعونه منهم والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان بناء الاستدلال في القسم الثاني على انتفاء الحكم في الزمان السابق واجراؤه في اللاحق بالاستصحاب فيرد عليه ما يرد على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي ولهذا اعترض الشافعية على الحنفية بان قولكم بالاستصحاب في نفي الحكم الشرعي دون نفس الحكم تحكم وبناؤه في هذا القسم على انتفاء الدليل على ثبوت الحكم في الحال سواء وجد في السابق او لا ولهذا اعتبر في القسم الثاني عدم العلم بتجدد ما يوجب ثبوت الحكم في الزمان اللاحق بعد الفحص المعتبر في الحكم ببراءة الذمة كان كل موضع يصح فيه الاستدلال بالقسم الثاني يصح بهذا القسم ايضا قلنا لم يفرق جماعة بينهما وعدوهما واحدا متن

اجتناب البعض وعدم الوجوب والاستحباب في البعض وحلية الكل وان كان ارتكاب البعض مكروها وجه جمع يكاد ان يقال بل هو اقرب واما الوجه السابع فان اراد ان الامام لم يسئل عن هذا اللحم مثلا بل هو مذكى او ميتة وسئل عن الحل والحرمة فهو مسلم لكن لا يفيد الا الفرق بين قسمين من اقسام الشبهة وان اراد انه عليه السلام سئل عن اللحم المتردد مثلا هل هو حلال ام حرام فليس الامر كذلك الا ترى انه عليه السلام سئل في اكثر هذه الاحاديث التي كلامنا فيها عن الجبن فاجاب بما اجاب اما الوجه الثامن فقد ظهر جوابه مما مر واما التاسع فنقول الثابت وجوب اجتناب ما علم حرمته لا الحرام الواقعي وهذا هو الذي لا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم فتامل قوله قدس سره قال قال ابو الحسن الخ لما كان هذا الحديث منافيا لما تقدم على ما زعمه البعض ادرجه المصنف في البين وتكلم فيه واقول انه عليه السلام امر الجاهلين بالحكم بالسكوت ولما كان من الجائز ان يجتهد الجاهل ويحكم بمقتضى رايه سال الراوي عن علة هذا الامر فاجاب عليه السلام بان الاجتهاد مع النص لا يجوز لان النبي صلى الله عليه وآله اتى بما يحتاج اليه الناس فاظهر ما يكتفي به من في عهده واودع حكم ما يحدث يوما فيوما مما يحتاج اليه الناس الى يوم القيمة عند اهل بيته عليهم السلام فاللازم على الجاهل ان يطلب من عندهم وانت تعلم ان حكمهم عليهم السلام بان ما لا يصل الى المكلف الحكم الخاص به من نص خاص او عام فهو مباح من الاحكام التي اودعها عندهم عليهم السلام وهو الحكم الواقعي للشيء من حيث انه غير معلوم الحكم بخصوصه وان لم يكن حكمه من حيث انه الشيء الفلاني فاستعمال الحشيشة حكمه الواقعي الاباحة من الحيثية الاولى وان كان في الواقع محرما من الحيثية الاخرى اي من حيث انه استعمال لهذه الحشيشة مثلا فعلى هذا يجوز لنا الافتاء بالحل والعمل وان لم يجز لنا الافتاء بالحكم من الحيثية الاخيرة وهذا الذي قلناه كانه مراد المصنف وان كان نقله قوله او الافتاء بحرف الترديد بقوله بتعيين الحكم الواقعي توهم عدم جواز الافتاء ولو بالاباحة



واعلم ان الشهيد الثاني ذكر في تمهيد القواعد ان الاصل يطلق على معان الاول الدليل ومنه قولهم الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة الثاني الراجح ومنه قولهم الاصل في الكلام الحقيقة الثالث الاستصحاب ومنه قولهم اذا تعارض الاصل والظاهر فالاصل مقدم الا في مواضع كما ذكره الشهيد الاول ره في قواعده الرابع القاعدة ومنه قولهم لنا اصل وقولهم الاصل في البيع اللزوم والاصل في تصرفات المسلم الصحة اى القاعدة التي وضع عليها البيع بالذات وحكم المسلم بالذات اللزوم في بيعه والصحة في تصرفاته لان وضع البيع شرعا لنقل ما لكل من المتبايعين الى الاخر والمراد بالراجح ما يترجح اذا خلي الشيء ونفسه مثلا اذا خلي الكلام ونفسه يحمله المخاطب على المعنى الحقيقي لانه راجح حينئذ متن

المذكورة على النحو الذي قلناه فهل عليه شيء قال لا اقول يدل كبعض الاخبار السابقة على ان الجاهل معذور ويمكن ان يكون المراد من لا يمكنه معرفة شيء كالبله والصبيان والشيخ الفاني وبرشد اليه وقوع النكرة اعني شيئا في سياق النفي وح لا يدل على عذر الجاهل مطلقا قوله ره تكنيف واما الثاني الخ انت اذا تاملت ما قلناه سابقا يظهر عليك ما في هذا الكلام ولكنا لا بد بل نوضحه فنقول ان المتتبع كلام المحقق على مذهبه ان الدلالة المذكورة تتم ببيان حصر الادلة الواقعية في الادلة الواصلة الى الفقيه بعد التتبع والفحص وان بعد الفحص عن الوجدان يظهر خلو الواقعة عن حكم من الاحكام وجوبا كان او اباحة او غيرهما ثم فصل فقال بعدم السبيل الى بيان المقدمتين فيما لا يعم به البلوى وبالسبيل فيما يعم وعلل الاول بان النبي اودع كلما جاء به عند خلفائه مما يحتاج اليه الناس الى يوم القيمة وهم لم يظهروا الا بعض الاحكام وعلى هذا يلزم عدم حصر الادلة الواقعية في الواصلة وهو اعني الانحصار مبنى المقدمتين ومرجعهما فظهر عدم السبيل اليهما اقول هذا الذي قاله فيما لا يعم جار فيما يعم اذ الحكم في الواقع من النبي مودع عند عترته الطاهرين فلا يكون دليله ايضا منحصرا فيما وصل الينا وما ذكره في بيان السبيل لا يدل الا على ان حكم الشارع فيما يعم مع عدم وجدان دليل عليه ليس مخالفا للاصل يعني عدم الحكم في الواقع بمعنى اتحادهما في المقتضى وهو عدم وجود واحد من الفعل والترك واين هذا من بيان المقدمتين اللتين يثبت بهما عدم الحكم في الواقع قوله ره وعدهما واحدا فقد مر ما ينبغي لشرح هذا الكلام وما فيه فتذكر قوله ره واعلم ان الشهيد الثاني الخ واعلم ان المعاني التي تحمل على الاصل ويقال الاصل كذا او كذا او يضاف اليها الاصالة فيقال الاصالة كذا او كذا قد ضبط منها الشيخ المحدث الحر في الفوائد الطوسية اثني عشر معنى ومع ضم ما سيذكره المص من اصالة عدم النسخ واصالة عدم تقدم الحادث تصير اربعة عشر مع

عدم ملاحظة كون بعضها مندرجا تحت بعض فنحن نذكر الجميع ونتكلم في كل واحد انشاء الله الاول اصالة عدم النسخ الحادث الثاني اصالة عدم تقدم الحادث الثالث اصالة نفي وجوب فعل وجودي الى ان يثبت دليله الرابع نفي التحريم في فعل وجودي كذلك الخامس نفي تخصيص العام الى ان يثبت المخصص السادس نفي تقييد المطلق الى ان يثبت المقيد وفي معناه نفي النسخ كذا افاده الشيخ المقدم ره السابع نفي الاشتراط بشرط مختلف فيه الى ان يثبت وهو راجع الى احد السابقين الثامن نفي مطلق الحكم الى ان يثبت دليله التاسع نفي تغير الحكم الشرعي عن الحالة السابقة وهو المسمى بالاستصحاب في نفس الحكم الشرعي اثباتا ونفيا العاشر نفي تغير الحالة السابقة الى ان يثبت تغيرها وهو المسمى بالاستصحاب في نفس الحكم الشرعي اثباتا ونفيا ايضا الحادي عشر القاعدة الكلية الثاني عشر الحالة الراجحة الثالث عشر الدليل كالبرهان والكتاب والسنة الرابع عشر الكتاب المعتمد كما يقال اصل حريز واصل محمد بن مسلم اذا عرفت هذا فنقول اما القسم الاول فلا ريب ان من الامور المحققة في متن الاعيان ونفس الامر المقطوع بها السابقة بالسبق الزماني هو عدم كل حادث بالنسبة الى وجوده ومن اثبت حدوث شيء فقد اثبت له عدما كذلك ولا احتياج له الى غير ذلك وهذا معنى كون عدم الحادث اصلا بالنسبة الى وجوده ولا يرتفع هذا اليقين الا بالعلم بوجود الحادث من طريق الحس او العقل او النقل فاذا فرضنا الحادث حكما من الاحكام الشرعية وجوبا كان او اباحة او غيرهما فالفقيه يمكنه ان يقول ان قبل ورود الشرع تحقق عدم الحكم اصلا الى فاظن استمراره الى الان فالمظنون عندي عدم الحكم في الان ومرجع هذا الاستدلال الى شيئين اصالة عدم الحادث ثم ابقاء ما كان على ما كان فالاول لا كلام فيه واما الثاني فاول ما فيه قد عرفت من انه لا يجوز للفقيه التعويل على ظن البقاء في هذه الصورة

تسليم حصول الظن كما هو مذهب القائلين باستصحاب حال العقل لا يبعد المخصص عن الدليل الرافع للاصل والثاني ان هذا لا يتم على اصولنا الثابت من ان الشارع جعل لكل شيء حكما واما القسم الثاني فمثاله كما سيذكره المص الماء الذي وجد فيه نجاسة بعد الاستعمال ولم يعلم هل وقعت النجاسة قبل الاستعمال او بعده فيقال الاصل عدم تقدم النجاسة فلا يجب غسل ما لاقى ذلك الماء قبل رؤية النجاسة ونقول يجوز كلا انا لما حصل لنا القطع بتحقق اعدام جميع الحوادث في متن الواقع واستصحبناها الى الان الذي علمنا او ظننا حصول الوجود فيه فيكون الراجح عندنا في كل ان سابق على ذلك الان العدم فيصح ان نقول ان الاصل عدم وجود هذا الحادث في الان المتقدم على الان الذي علم او ظن وجوده فيه وفي الان المتقدم على هذا المتقدم وهكذا يرجع القهقرى الى الازل ولا يجوز ان نحكم بعدم تقدم حادث على حادث اخر لاجل هذا الاصل اذ ليس الملحوظ على هذا التقدير الا عدم انقطاع الاستمرار العدم الازلي لكل حادث بتوسط حصول وجوده فتقدم الحادث على هذا هو سبق وجوده بالنسبة الى الان الذي علمنا او ظننا فيه الوجود فليس التقدم والتاخر منسوبا الى امر مغاير للحادث واما اذا لاحظنا حادثين وحصل لنا العلم بوجود واحد منهما في ان وارتفع لاجله القطع او الظن الحاصل بعدمه المستمر ثم حصل لنا العلم بوجود الاخر في الان الذي بعد ذلك مثلا ولكن لا نعلم ان ذلك الان المتاخر هل هو ان حدوثه وخروجه من العدم الى الوجود ام هو ان ظهور وجوده عندنا وعلمنا به وقد حصل هو قبل ذلك الان بان او بزمان فح يجوز لنا ان نقول ان الراجح عندنا استمرار عدم الحادث الثاني الى الان المتاخر الذي انكشف فيه وجوده علينا ولا نجزم بذلك الرجحان لاجل احتمال ان يكون حدوثه في ان متقدم على ذلك الان واما الحادث الاول فقد انقطع بالعلم او الظن بعدمه في الان المتقدم فتبين لاجله تقدم وجوده على هذا الحادث واما

هذا الحادث فالراجح تاخر وجوده وهو معنى اصالة عدم تقدمه على الاخر ولنوضح هذا في ضمن هذا المثال فنقول ان استعمال الماء ووقوع النجاسة فيه امران حادثان وقد كنا قبل الاستعمال قاطعين بعدمه فارتفع هذا القطع في ان خاص بتوسط وجود الاستعمال وقد كنا ايضا قاطعين بعدم تحقق وقوع النجاسة في الواقع فظننا استمرار هذا الامر المقطوع في جميع الازمنة المتاخرة الى الان الذي راينا فيه النجاسة وهو ان بعد ان الاستعمال وكان من المحتمل عندنا ان يكون ان الوقوع في نفس الامر غير ان الاستعمال او متقدما عليه او متاخرا عنه ولكن هذا الاحتمال لا يعارض ظن استمرار عدم الواقع الى الان المتاخر عن الاستعمال فيصح ان يقال ان الاصل اعني الراجح المظنون عدم تقدم الوقوع على الاستعمال ويرجع هذا في الحقيقة الى ظن استمرار عدم الحادث اخر الانات التي يمكن وجوده وانقطاع عدمه فيها ولكن لوحظ في هذه المرتبة وجود حادث اخر ايضا وقيس التقدم والتاخر بينهما وهذا القسم ايضا مبني على القول بحصول الظن بتحقق امر في زمان ثان لاجل القطع او الظن به في زمان اول واما القسم الثالث وهو اصالة نفي الوجوب فليس المراد منه ان عدم هذا الحكم في الواقع هو المعلوم او المظنون لما قد عرفت ان عدم جميع الاحكام من حيث هي حادثة هو الاصل من غير اختصاص بالوجوب وعرفت ان هذا الاصل لم يبق بحاله على اصولنا وليس المراد منه ان بعد تعلق الاحكام الشرعية بالافعال للوجوب جهة مرجوحية بالنسبة الى باقي اخواتها ان العقل اذا لاحظ الفعل ونسب الاحكام اليه وجد غير الوجوب اطهر من الوجوب اذ لكل فعل جهة تقتضي حكما من الشارع عليه مناسبا لها فلا يمكننا ان نقول للفعل ان عدم وجوبه راجح او عدم اباحته مرجوح واما ان الفعل اذا لوحظ الواجب والاحكام الاخر يعني الراجحة لان كلا منها اغلب منه فعلى تقدير التسليم

كون مرجعه الى الثانى عشر ويجيء الكلام فيه بل المراد ان الامر الاصيل المقطوع به عدم
شغل ذمة المكلف بلزوم فعل عليه وعدم الحرج والباس فى تركه قبل ان يخرج الحكم
من الشارع المكلف اليه لاستحالة تكليف الغافل وهذا المعنى وان اشترك فيه جميع الاحكام
حتى ان الاباحة الشرعية ايضا لايتصور قبل حكم الشارع بالتسوية واعلام المكلف بالحكم
وهذا هو مقتضى العقل قبل ملاحظة ماخرج من الشارع فى حكم مالم يخرج حكمه الى المكلف
ولكن لما كان عدم الوجوب امرا وفاقيا بين علمائنا الاخباريين والمجتهدين ولم يدع احد
ان ما يحتمل الوجوب بحكم الوجوب كما قالوا فى التحريم وزعم الشيخ ره ان هذا الاصل مذكور
فى عدة احاديث وقد سبق انه حمل عليه قوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم
وغير ذلك افرد هذا الحكم وجعل نفيه بالمعنى الذى قلناه هو الاصل ولما كان اصل
نفى التحريم من المعارك العظيمة افرده ايضا ثم لم يكتف بهما بل اقتفى اثر القوم وجعل نفى
مطلق الحكم قسما منفردا واشار الى انه غير مسلم على اطلاقه لانه يبذل جهده فى تحصيل
العدد الاثنى عشر ولعلنا نشير ان شاء الله تعالى الى حكم ما يحتمل الوجوب والتحريم من غير
الاحكام ثم ان ههنا موضع تامل وهو ان الاحكام التى اودعها النبى عند الحجج ولم
يظهروها المكلفين اصلا فلا شك ان ذمتهم بريئة منها وكذا التى اظهروها وضاعت
لحوادث الزمان واما التى خرجت منهم وبقيت فنقول فيها ان الحجة او من قام مقامه من
العلماء اما ان بلغ الحكم الى المكلف ولا وعلى الثانى اما ان علم المكلف الحكم اتفاقا
او لا انه علم ان تحصيل العلم بالتكاليف واجب عليه فحصل فظفر بها او لا وعلى الثانى
فاما ان يكون جهله مستندا الى عدم علمه بلزوم تحصيل العلم بالتكاليف ولو بالسماع
من العلماء واما لاجل تركه التحصيل مع العلم بوجوبه فالجاهل بالحكم وبلزوم تحصيل العلم

به عليه ذمته بريئة بمقتضى القواعد العقلية عند العدلية واما الجاهل المسامح المتهاون
التارك للمكلف به والاتى به لا على ما هو عليه فى الواقع فان لم نقل بجواز التكليف بما لا
يطاق اصلا فذمته بريئة عن نفس الحكم وانما يعاقب لاجل ترك التحصيل الذى علم وجوبه
وان قلنا بالجواز اذا كان منشاؤه المكلف فيستحق عقابين احدهما لترك التحصيل والاخر لعدم
الاتيان بالمكلف به واما الذى لا يعلم الحكم من طريق الاجتهاد والتقليد ان فرضنا اتفاق
بما هو الواقع فبعض علمائنا يقول بانه لا شيء عليه وبعضهم يقول لا اعتداد بالاتيان
بالمكلف به وان كان مطابقا للواقع ما لم يكن عن علم اجتهادى او تقليدى ولعل من يقول
بعذر الجاهل وصحة ما اتى به ان كان مطابقا للواقع سيظهر بالكتاب والسنة واما القسم
الرابع فالكلام فيه كما فى الثالث ولكن على تفصيل وهو انه قد تقدم ان العقلاء قد اختلفوا
فى الفعل الذى يجد العقل فيه منفعة ولا يجد امارة على المفسدة فيه مع تحققها فى الواقع
فقال قوم ان الدليل العقلى قائم على انه لا باس على المكلف فى ارتكابه واجتنابه ساعقلا
وقال قوم بقيام الدليل على الباس كذلك وقال قوم بالوقف ومرجع هذا الاصل عنده من يقول
به الى اصل الاباحة ولا يجوز لاحد ان يدعى الباس ونفيه فى هذه المرتبة من جهة الشرع
لان المسئلة فرضت مع قطع النظر عنه او مع ملاحظة عدم الشرع وبعد الشرع وعدم النص
لا ريب فى براءة ذمة المكلف شرعا وعقلا عن لزوم الاجتناب لو فرض عدم تبليغ الشارع
حكم مثل هذا الامر اليه ولكن جمعا من علمائنا وهم الاخباريون يدعون ان الشارع اعلم ان
الحكم فيما لا نص فيه لزوم الاجتناب والمجتهدون قالوا بانه عدمه وقد تقدم ويجيء ان شاء الله تعالى
حججهم فظهر بما حررنا ان معنى كون نفى التحريم او التحريم او عدم لزوم الاجتناب ولزومه اصولا انها
امور قطعية لدلائل تشهد عليها من النقل والعقل كاستحالة تكليف الغافل كما تقدم فى اصالة

والمراد من الاصل فى قولهم الاصل براءة الذمة هذا المعنى واما قولهم الاصل فى كل ممكن عدمه فيمكن حمله على الحالة الراجحة حتى
يكون من القسم الثانى ويمكن حمله على الحالة السابقة حتى يكون من القسم الثالث اذا عرفت هذا فالاصل بالمعنى الاول
لا شك فى حجيته وكذا بالمعنى الثانى اذا كان فى براءة الذمة مع عدم المخرج عنها وكان الرجحان
من نص شرعى وبالمعنى الثالث سيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى
واما بالمعنى الرابع اى القاعدة فان

متن

الوجوب واما القسم الخامس والسادس والسابع فمعنى الاصالة فى الجميع هو ان الراجح عند
كل مخاطب ارادة المتكلم المعنى الظاهر من كلامه الى ان يقوم دليل على خلافها فالراجح ارادة
العموم من العام والاطلاق من المطلق والدوام والاستمرار فيما لم يعين له غاية وانتهاء و
عدم التقييد بشيء بشرط عند ذكر شيء مع السكوت عن اشتراطه به وهذا مما لا كلام فيه
انما الكلام فى ان الفقيه هل يجوز له ان يفتى بمثل هذا الراجح قبل الفحص ام لا وقد تقدم الكلام
فيه وان المختار الجواز والاحتياط فى الفحص واما القسم الثامن فظهر حاله مما تلونا عليك
وهو ان عدم الحكم الشرعى من حيث هو عدم الحادث قد انقطع استمراره بعد البعث واتمام
الدين ومن حيث عدم التكليف به فهو باق الى ان يدل دليل على التكليف به من حيث الخصوص
وان ما هذا شانه فحكمه الشرعى عند البعض الاباحة الشرعية من حيث عدم الظفر بالحكم
المختص به والاجتناب عن هذه الحيثية عند اخرين كما مر مرارا واما القسم التاسع والعاشر
فسيجيء الكلام فيهما ان شاء الله تعالى واما القسم الحادى عشر فالقاعدة معتبرة ان كانت بديهية
او نظرية مستندة الى دليل معتبر واما الثانى عشر فهو كسابقه اذ لا بد ان يلاحظ ان هذا الرجحان
من اين حصل هل حصل مما عول عليه الشارع ام لا واما القسم الثالث عشر والرابع عشر
فامرهما واضح قوله ره والمراد من الاصل فى قولهم الخ قد عرفت ان المكلف اذا خلى ونفسه
لا يعلم تكليفا فتى استمر هذا الجهل علم براءة ذمته وقد مر تفصيل الكلام قوله ره واما
قولهم الاصل فى كل ممكن الخ فنقول الممكن اما متساوى وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته واما
ما يكون وجوده اولى واما ما يكون عدمه اولى فعلى الاولين لا يحكم برجحان عدمه والاخير لم
يدل عليه عقل ولا نقل وهكذا نقول اذا قيس وجود الممكن وعدمه الى الخارج فانه لا يخرج
ايضا من هذه الاقسام والكلام فيه كالسابق نعم اذا لاحظ العقل الممكن المتساوى الطرفين

كانت تلك القاعدة مستفادة من نص شرعى او اجماع كذلك فالظاهر انه حجة والا فلا
فقولهم الاصل فى الاشياء الطهارة اصل مستفاد من الشرع
لان الظاهر هو ما ابيح ملابسته فى الصلوة
اختيارا متن

يحكم بانه فى مرتبة ذاته معدوم بمعنى ان العقل لما وجد فى هذه المرتبة عدم العلة للوجود وهو
كاف للعدم بل هو علة العدم حكم بتحقق العدم فى هذه المرتبة لا الوجود ومن المعلوم
ان نظر الاصولى ليس فى كون عدم الممكن اصلا الى هذا المعنى بل الظاهر ان مرادهم هو ان
الاصل فى كل حادث العدم فيرجع الى القسم الاول من الاربعة عشر ولك ان تستصحبه كما
اشرنا اليه قوله ره فقولهم الاصل فى الاشياء الطهارة الخ اقول الشارع جعل الصلوة
مباحة عند ملابسة المصلى لبعض الاشياء ومحرمة عند ملابسته لبعض اخر ولا بد بمقتضى
قاعدة العقل وهى استحالة الترجيح والترجح بلا مرجح من ان يكون للشيء بحسب الواقع ونفس
الامر صفة حقيقية او اعتبارية وبالجملة شيء مقتض لان يباح معه الصلوة او يحرم وهذا
مما لا يصل الى ادراكه عقولنا والشارع العالم بحقايق الاشياء وصفاتها لما علم مناسبة
الصلوة مع البعض وعدمها مع البعض اعلمنا بالمناسبة وعدمها وعبر عن كون الشيء بحيث
يباح معه الصلوة بالطهارة وعن الشيء بالطاهر وعن كونه بحيث يحرم معه الصلوة بالنجاسة
وعن الشيء بالنجس فليس لنا سبيل الى القطع او الظن بان شيئا من الاشياء طاهر او نجس الا
من طريق اعلام الشارع وهو اما بحصره الطاهرات او النجاسات ثم لما فتشنا الشريعة وجدنا
ان الشارع منعنا من الدخول فى الصلوة عند ملابسة اشياء مخصوصة وصرح بطهارة بعض
ما عداها وسكت عن البعض والحال كان عليه ان يبين لنا نجاسة ما سكت عنه لو كان نجسا
فى الواقع ومن اعظم فوائد بعث الانبياء ارشادهم الى ما لا يصل اليه العقول ولكنه لم يبين فظهر
ان سكوته بمنزلة حكمه بطهارة ما عدا الاشياء المخصوصة وهذا يفيدنا قضية كلية هى ان كل
شيء طاهر الا اشياء معلومة هذا مع قطع النظر عما قد ورد فى الشرع ان كل شيء نظيف حتى
تعلم انه قذر وهذا حاصل ما افاده المصنف مع توضيح وتتميم وانت تعلم ان هذا الاصل بمعنى فى

فى الشىء الذى لم يصل الينا نص على نجاسته وطهارته فبعد القطع بجنس الفاعل نستنبط
حكمه منها ولكن اثباتها اعنى الطهارة من الطريق الذى سلكه المص موقوف على ان يكون
هذا الشىء من الاشياء التى نقطع بان الشارع سكت عن حكمها ومن اين لنا ذلك غاية ما
يمكن عدم الوجدان بعد الفحص وليس هو دليلا على العدم فى الواقع فلابد ان نتمسك بعد
استغال الذمة بلزوم اجتناب شىء فى حال الصلوة مما لا نلابسه فى تلك الحالة لباسا كان
او غيره الا ما نص على لزوم اجتنابه مع ظفرنا عليه وليس هذا الا جزئيا من جزئيات الاصل
المشهور وهى اباحة ما لم يصل الينا حكمه بخصوصه فصار هذا الاصل فرعا الاصل الخ و
صار معنى قولنا ان الاصل الطهارة فى الاشياء التى لا نعلم طهارتها ولا نجاستها بنص خاص
بها ولا من عموم شامل لها شمولا ظاهرا انه يجوز الصلوة معها مع كون هذا الجواز حكمها
الواقعى من حيث انها امر غير معلوم الحكم وحكمها الظاهر من حيث انها شىء خاص ولعل
حكمها الواقعى من حيث الخصوصية مخالف لحكمها الظاهرى وهذا اعنى كون الاباحة حكما
واقعيا للشىء من حيث انه مبهم الحكم وظاهريا من حيث انه شىء خاص ككونه هذا النوع من
النبات او الحيوان مثلا جار فى كل ما لم يصل حكمه الى المكلف كما تقدمت الاشارة اليه فمن
ادعى اصالة الطهارة ان اراد ما قلناه فنعم الوفاق وان اراد معنى اخر فنحن نطالبه بالدليل
وهذا الذى قلناه يناسب طريقة المجتهدين القائلين باصالة الاباحة واما من لا يقول
بها فيثبت هذا الاصل ان قال به بالاحاديث ولم اظفر بحديث عام سوى ما ذكرته ثم انى
بعد ما كتبت هذه الحاشية وجدت فى شرح الدروس والارشاد لاستادى الاساتيد
العلمين النحريرين رحمهما الله ما يشيد اركان ما ذكرته فاحببت ايراده قال استاد الكل
مد ظله فى شرح عند الاستدلال على طهارة سؤر ما لا يؤكل لحمه وقد استقر به الشهيد ما اولا

الطهارة لان النجاسة ترجع حقيقته الى وجوب الاجتناب عن موصوفها فى الاكل والشرب
ونحوهما من الاستعمالات وكذا وجوب الاجتناب عنه فى الصلوة ونحوها من العبادات المشروطة
بالطهارة ووجوب ازالتها عن المصاحف والمساجد ونحوهما وبالجملة مرجعها الى اقتضاء
تكليف حتمى والاصل براءة الذمة من التكاليف حتى يثبت وكذا الكلام فى اصالة الحل
ويؤيد الاصل العقلى ايضا ما ورد فى الروايات من ان كل شىء نظيف حتى تستيقن انه قذر
وكل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وكذا كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى والحاصل ان العقل
والنقل متطابقان فى هذا الاصل وقال مولانا المحقق قدس لطيفه فى شرح الارشاد
فى بحث الماء المضاف المتنجس لا تم ان الاصل فى كل شىء الطهارة لان الطهارة والنجاسة
حكمان شرعيان وكل منهما يعلم ببيان الشارع ولا شىء يدل على عموم الطهارة فى كل شىء
الا ما يخرج بالدليل وربما يوجد ذلك فى الماء المطلق حسب لا يقال رواية عمار الساباطى
فى الموثق عن ابى عبد الله كل شىء نظيف حتى تعلم انه قذر يدل على ذلك لانا نقول
القذر الذى نعلم دلالة الخبر عليه ان الاشياء طاهرة عند الجهالة بعروض النجاسة
لها او كونها احد النجاسات لا عند الجهل بكونها نجسة ام لا شرعا وسيجىء زيادة بيان
لذلك وما نحن فيه من قبيل الاخير فعلم ان اثبات هذا الاصل لا يخ عن اشكال نعم ان
قلنا ان الاصل فى الاشياء الاباحة لزم جواز الشرب من مثل هذا الماء لكن البراءة اليقينية
يقتضى تنزيه الجسد والثياب عنه فى الصلوة والوضوء بغيره ثم قال فى بحث الماء الجارى
اذا لم يتغير بالنجاسة واستدل عليه ايضا بوجوه الاول اصالة الطهارة فان الاشياء
كلها على الطهارة الا ما نص الشارع على نجاسته لانها مخلوقة لمنافع العباد ولا يتم النفع
الا بها والحق ان اثبات اصالة الطهارة بالدليل العقلى متعذر او متعسر وما ذكروه فى

بانه ضعيف لحصول المنافع بالنجس ايضا والثانى قول الصادق فيما روى عنه بطريق معتبر
كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وفيه نظر لان القدر المعلوم من الخبر ان الماء على الطهارة
اذا شك فى عروض النجاسة له لا اذا شك فى كون الشىء سببا للنجاسة شرعا ام لا فان
الحمل على ان الجهل بالحكم الشرعى موجب للطهارة بعيد غير مانوس بل الاقرب ان يكون
المراد ان كل ماء طاهر حتى يعلم انه بعض الاشياء المتصفة بالنجاسة لا ان كل ماء طاهر حتى
يعلم اتصافه بالنجاسة وبين المعنيين فرق وقد وقع نظير ذلك مفسرا فى كلام الصادق
فروى مسعدة بن صدقة عنه قال سمعته يقول كل شىء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام
بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك
ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع قهرا او امراة تحتك وهى اختك او رضيعتك والاشياء
كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة اقول ما ذكره من كون الطهارة
والنجاسة حكمين شرعيين لا سبيل للعقل اليهما فقد مر واما ان الشارع لم يبين بعنوان العموم
ان كل شىء طاهر فنقول حديث عمار الذى تلقاه الاصحاب بالقبول هو البيان قوله ره القدر
الذى نعلم دلالة الخبر عليه هو ان الاشياء طاهرة عند الجهل بعروض النجاسة لها او
كونها احد النجاسات لا عند الجهل بكونها نجسة ام لا شرعا فنقول هذا الحديث على هذا
الحمل يكون معناه ان كل شىء علمت نظافته من دليل شرعى فاستصحب ما علمته الى ان يثبت
دليل مزيل لهذا الاستصحاب وهذا المعنى ليس هو المعنى المتبادر منه ولهذا ترى من تقدم
عليه ره ومن تاخر عنه لم يحملوه عليه اللهم الا القليل لا يقال المسئلة اصولية واثباتها
بخبر الواحد مما منعه المحققون ونقل عليه الاجماع لانا نقول هذا الذى قلناه انما هو على
تقدير جواز اثبات مثل هذه المسئلة بهذا الخبر على انه لا مانع عندى من اثبات امثال تلك



المسائل باخبار الاحاد اذ كان ادلة جواز العمل بخبر الواحد قطعية ودعوى الاجماع فى مثل
هذا المقام غير مسموعة وقد سبق ان دعوى القطع فى الاصول يشهد الاعتبار بكذبها
نعم لابد من ان ينتهى الدليل الى قطعى ثم حكمه ره على تقدير ان يكون الاصل فى الاشياء
الاباحة بجواز الشرب دون الوضوء والصلوة منظور فيه اما اولا فلانه يظهر منه انه ره
جعل اصل الاباحة مختصا بالماكل والمشارب مع ان الظاهر المشهور ان من يقول به يقول
باصالة الاباحة فى كل فعل من افعال المكلفين اذا لم يرد فيه نص ولا شك ان الصلوة
مع ملابسة ماء اناء هذا الماء من جملة تلك الافعال واما ثانيا فلان اليقين بالبراءة
انما يلزم اذا كان هناك يقين باشتغال الذمة ومن اين حصل لنا العلم باشتغال ذمتنا بصلوة
لا تكون معنا عند فعلها الا ما نص الشارع على طهارته سلمنا ان الشارع كلفنا بان نصلى
فى الشىء الطاهر فى الواقع وناكل ونشرب الطاهر كذلك فنقول ليس الطاهر فى الواقع الا ما ابلح
الشارع استعماله فى الصلوة وتناوله وهو اباح بعض الاشياء بخصوصه واباح البعض الاخر
بقوله كل شىء مطلق وبعدم التكليف بما لا يطاق ولا منافاة بين ان يكون شىء طاهرا فى
الواقع ما دام مجهول الحكم بخصوصه ونجسا فى الواقع من حيث خصوصيته كما مرت الاشارة اليه
اذ الاحكام الشرعية قد تكون مرتبطة بصفات اعتبارية فلا مانع من ان يكون حكم شىء
فى الواقع مع جهل المكلف مغايرا لحكمه فى نفسه او مع علم المكلف فظهر ان كون الجهل بالحكم
الشرعى موجبا للطهارة قريب مانوس عند من يقول باصالة الاباحة قبل ورود الشرع
وبعده واما الفرق الذى ذكره ره فمبنى على الفرق بين الشبهة فى طريق الحكم الشرعى والشبهة
فى نفس الحكم الشرعى وقد تقدم الكلام عليه مستوفى وتوضيحه فى هذا المقام هو ان الشارع
اذا حكم على صنف من الماء بالطهارة وعلى صنف اخر منه بالنجاسة وكان معنا ماء لا ندرى اهو

والنجاسة ما حرم استعماله فى الصلوة والاغذية للاستقذار او للتوسل الى الضرار والتعريفان من الشهيد الاول فى قواعده
فالشارع لما امر بالصلوة مستقبلا طاهرا ساترا للعورة تحصل هذه الماهية باى فرد كان وكذا الثوب متلطخا باى شئ كان
والبدن متلطخا باى شئ كان ثم
فاذا اخرج بعض الاشياء وهو النجاسات بقى الباقى على عدم مانعيته من الصلوة وتحقق الصلوة معه وهو معنى الطهارة
فيكون طهارة الاشياء مستفادة من الامر بالصلوة مع الساتر ساكتا عما عدا النجاسات اذا كان فى البدن او الثوب
وكذا قولهم الاصل فى الاشياء الحل لقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا فان ما ظاهر فى العموم متن

الصنف الاول او الثانى فنحكم بطهارته الى ان نعلم دخوله تحت الصنف النجس وكونه بعضا
منه لقوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فمنشأ التردد هنا هو عدم العلم بدخول ماء معا
فى احد الصنفين بخصوصه وهذا معنى قوله ع بل الاقرب ان يكون المراد ان كل ماء طاهر
حتى تعلم انه بعض الاشياء المتصفة بالنجاسة واما اذا لم تعلم ان الشارع هل حكم على هذا
الماء بالطهارة او النجاسة فلا نحكم عليه بالطهارة لان الحكم عليه بها مبنى على ان يكون
معنى قوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ان كل ماء اذا لم تعلموا حكمه الشرعى من الطهارة
والنجاسة فحكمه الشرعى الطهارة حتى يحصل لكم العلم بحكمه الشرعى وهو القذارة وهذا المعنى
بعيد غير مانوس ثم حمل ره الحديث الذى نقله شاهدا على المعنى الذى استقر به هذا
توضيح مرامه قدس سره وقد سبق منا ما يفيدك فى هذا المقام فتذكر قوله للاستقذار
قال الشهيد فى القواعد فبالاستقذار يخرج السموم القاتلة والاغذية الممرضة وبالتوسل
الى الضرار يخرج الخمر والعصير فانهما غير مستقذرين ولكن الحكم بنجاستهما يزيدهما ابعادا
من النفس لانها مطلوبة بالفرار عنها وبالنجاسة يزداد الفرار قوله ره والبدن متلطخا
باى شئ كان وكذا الثوب متلطخا باى شئ كان اقول اذا كان المراد من الماهية الصلوة المعتبرة
بهذه القيود فلا نسلم انها تحصل مع كون البدن متلطخا باى شئ كان بل لا بد ان يكون البدن
طاهرا والعلم به موقوف على اعلام الشارع بالطاهر والنجس وان كان المراد منها هذه
الحركات والسكنات فله وجه والظاهر ان المامور به هو الاول ويعلم الطاهر والنجس مما ذكرنا
قوله ره وكذا قولهم الاصل فى الاشياء الحل مراده بالحل هو اباحة الماكل والمشرب المشتبه
ويستدل على الاباحة المطلقة بالحديث وحاصل كلامه هو ان الله سبحانه اخبر بانه خلق
لانتفاعنا اى انتفاع كان كل ما فى الارض اى شئ كان فهذا اذن منه تعالى ورخصة فى جواز

ساول

ولذا يفهم عموم انواع الانتفاع ايضا فانه لو كان المراد اباحة انتفاع
خاص معين غير معلوم للمكلفين لم يكن هناك امتنان
اذ العقل يحكم بوجوب اجتناب ما تساوى
فيه احتمال النفع والضرر
والمضرة متن

تناول ما على الارض وهو المط وهذا الدليل موقوف على اشياء كون اللام للانتفاع او
للاختصاص الشامل له وتعميم الانتفاع وكون لفظة ما عامة ولفظة ما فى الارض لما فى
ظاهر الارض ولما فى باطنها اما الاول فلا ينبغى النزاع فيه لان كون الاختصاص من جهة
الانتفاع احد معانى اللام وكونه هو الظاهر من الاية لا شك فيه واما عموم الانتفاع فاستدل
عليه المص بانه لو لم يكن عاما لكان المراد الاخبار بان الله تعالى خلق للمكلفين جميع ما فى
الارض لينتفعوا به انتفاعا خاصا غير معلوم لهم الا بان يبينه الله لهم والمكلف بعد سماع هذا
الخبر لا يجوز له الانتفاع بشئ لان كل شئ يمكن عنده ان يكون نافعا له وان يكون مضرا به
والعقل لا يجوز الاقدام على الشئ مع تساوى احتمالى النفع والضرر فيكون اخباره بمثل هذا
الخبر خاليا عن الفائدة وهذا مع تنزه كلام الله سبحانه عنه لا يليق بمقام الامتنان اقول
ان مقام الامتنان لا يقتضى ازيد من ان يعلم المكلف ان الله سبحانه انعم عليه بان خلق جميع ما
على الارض لانتفاعه واما ارشاده الى كيفية الانتفاع وكيته فربما حصل من امر اخر ومن
اية اخرى فيجوز ان يكون لكل شئ نفع خاص به لا يجوز تعديه مثل جواز شم بعض الاشياء دون
اكله وقد بين الله سبحانه الحلال والحرام ببيان نبيه ص فلا تدل الاية الكريمة على الاذن فى
كل انتفاع من كل شئ وبالجملة ليس فى الاية الشريفة لفظ دال على عموم الانتفاع والاستدلال
بمثل ما قاله المص ثم جعله مناطا للاحكام الشرعية مجازفة واى مجازفة قال الشيخ المحدث البارع
فى الفوائد الطوسية وفى بعض الاحاديث المعتمدة عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال فى تفسيرها
خلق لكم ما فى الارض لتعتبروا به وقد قيل انه على تقدير عموم الانتفاع يكفى فى مقام الامتنان
اباحة الله سبحانه جميع الانتفاعات وان كان جواز بعضها عند الاضطرار لان عدم منع المضطرين
نعمة ومنة عليهم الا ترى كيف منع الباغى عن الانتفاع بالميتة فى حال اضطراره واما عموم
لفظة ما وشمول لفظة فى الارض للاشياء كلها وان شاكلتها فى هذه الاية كما فى قوله عز وجل

وايضا يدل عليه قوله تعالى قل لا اجد انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله وقوله تعالى ليس على الذين امنوا
وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا الصالحات الاية وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كلوا مما فى الارض
حلالا طيبا وقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير بلغ هذه الاية
اشعارا بان اباحة الاشياء مركوزة فى العقول قبل ورود الشرع لانها فى صورة الاستدلال على الحل بعدم وجدان التحريم الا لاشياء
الخاصة فتامل متن

انى جاعل فى الارض خليفة واضح ظاهر قوله وايضا يدل عليه قوله تعالى حرمت الخ اقول
انما يستدل بهذه الاية مع ضم اية شريفة اخرى اليها وهى قوله سبحانه وما لكم ان لا تاكلوا
مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم وجه الاستدلال ان قوله تعالى وقد فصل
لكم اشارة الى الاية الاولى كما ذكره ره فالظاهر ان المحرمات كلها مفصلة فيها والا فلا وجه
لانكار عدم اكل ما ذكر اسم الله عليه معللا بان المحرمات قد فصلت عليكم وهو ليس منها
فعلى هذا يكون كل ما ليس داخلا فيما ذكر فى الاية المفصلة حلالا وهو المط اقول
وعلى تقدير تسليم ان يكون المراد بالتفصيل هو تبيينه سبحانه بلسان نبيه ص يفهم حليته
ما لا ينص على حرمته النبى ص اللهم الا ان يقال ان كل ما وقع النزاع فى حرمته وحليته قد
نص النبى ص على حكمه ولكن منه ما وصل ومنه ما لم يصل فرجع الامر الى ان ما لم يصل الينا حكمه
هل حكمه الاباحة او الحظر وقد سبق النزاع فيه وبيان ما هو الظاهر فتذكر وظهر مما حررناه
ان ما استدل به المص غير واف بانفراده ولعل فى نسختنا سقطا وفى بعض النسخ موضع
هذه الاية اية اخرى هى قوله انما حرم عليكم الميتة والدم الاية والاستدلال بها من
مفهوم الحصر كما فى الاية الاخيرة قوله وقوله تعالى وليس على الذين امنوا الخ قال فى الفوائد
الطوسية لا يخفى ضعف دلالتها لاختصاصها بمن جمع الصفات المذكورة كلها من الايمان والعمل
الصالح والتقوى والاحسان بل هى مخصوصة بمن امن وعمل صالحا قبل نزول الاية كما دل
عليه الفعلان الماضيان العدم دلالتهما على الحال والاستقبال قطعا ثم لا بد من اتصافهم
بباقى الصفات وهى مخصوصة ايضا بالطعام لا دلالة لها على غيره بل بالطعام الذى طعموه
فى الزمان الماضى لقوله فيما طعموا وبذلك صرح الطبرسى فخصصه بما وقع قبل نزول الاية
فكيف يستدل بها بعد نزولها باكثر من الف سنة قوله وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
كلوا الخ اعترض عليه بان الاية من خطاب المشافهة فلا عموم له اقول ولا وقع له بعد ما عرفت

فى ذلك

وكذا قولهم الاصل فى الافعال الاباحة لما مر من قوله ع كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى وما بعده من الاخبار الكثيرة فى هذا
القسم واعلم ايضا ان هنا قسما من الاصل كثيرا ما يستعمله الفقهاء وهو اصالة عدم الشئ واصالة عدم تقدم الحادث بل
هما قسمان والتحقيق ان الاستدلال بالاصل بمعنى النفى والعدم انما يصح على نفى الحكم الشرعى بمعنى عدم ثبوت التكليف لا على
اثبات الحكم الشرعى ولهذا لم يذكره الاصوليون فى الادلة الشرعية وهذا يشترك فيه جميع اقسام الاصل المذكورة مثلا اذا
كان اصالة البراءة الذمة مستلزمة لشغل الذمة من جهة اخرى متن

فى ذلك المبحث وثانيا بان لفظة من للتبعيض اقول هو ايضا كسابقه لان لفظة ما عامة
والغرض من التبعيض ان المكلفين لا ياكلون جميع ما على الارض بل ياكلون من كل شئ
بعضه فصار المفاد جواز اكل بعض من كل ما على الارض ولهذا القدر يثبت المط نعم لا تدل
على حليته غير الاكل وقد ناقش فيها صاحب الفوائد الطوسية بغير ما ذكر من اراده فليراجعها
قوله وفى هذه الاية اشعار الخ اقول استدل بعضهم على اباحة اكل جميع الاشياء بهذه
الاية الكريمة من مفهوم الحصر وقد استدل بها المعصوم ايضا على اباحة بعض الاشياء
ففى التهذيب عن الصادق ع وعن العياشى عن الباقر ع انه قال سئل عن الجرى والمارماهى
والزمير وما ليس له قشر من السمك حرام هو فقال يا محمد اقرا هذه الاية التى فى الانعام قل
لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه فقال فقراتها حتى فرغت منها فقال انما الحرام ما
حرم الله ورسوله ولكنهم قد كانوا يعافون شيئا فنحن نعافها وحاصل كلام المص هو ان
النبى ص رد على المشركين فى تحريمهم بعض المباحات بانه الذى اوحى الى تحريمه هو اشياء
مخصوصة فلا بد ان يكون باقى الاشياء مما لم يوح اليه تحريمها مباحا فيظهر منه ان التحريم
هو المحتاج الى الدليل الذى هو الوحى واما الاباحة فيكفيها عدم وحى التحريم وليس المراد
باصالة الحل الا هذا ولك ان تقول ان مفاد الاية الشريفة انى لا اجد فيما اوحى من الاشياء
التى بين لى حلها وحرمتها محرما الا كذا وكذا وانما لم يفصل الحلال بل فصل الحرام لقلة الثانى
وكثرة الاول فاقتضى مقام البلاغة ذكره تعالى ليعلم ان ما يغايره من القسم الاول وهذا المعنى
وان كان فى الثمرة وهى اباحة كل ما سوى المذكورات بعد الاستثناء كالمعنى الاول ولكنه
لا يفيد كون الاباحة هو الاصل المركوز فى العقول بل يفيد ان الله اباح ما سوى المذكورات
فيثبت الاباحة الشرعية قوله ره بل هما قسمان لعل ما سبق فى تحقيق هذا الاصل يؤيد كونهما

فح لا يصح الاستدلال بها كما اذا علم بنجاسة احد الانائين مثلا بعينه واشتبه بالاخر فان الاستدلال باصالة عدم وجوب الاجتناب
من احدهما بعينه لو صح يستلزم وجوب الاجتناب من الاخر وكذا فى الثوبين المشتبه طاهرهما بنجسهما والزوجة المشتبهة بالاجنبية
والحلال المشتبه بالحرام المحصور ونحو ذلك وكذا اصالة العدم كان يقال الاصل عدم نجاسة هذا الماء او هذا الثوب فلا يجب
الاجتناب عنه لا اذا كان شاغلا للذمة كان يقال فى الماء الملاقى للنجاسة المشكوك كريته الاصل عدم بلوغه كرا فيجب الاجتناب
عنه وكذا فى اصالة العدم تقدم الحادث فح ان يقال فى الماء الذى وجد فيه نجاسة بعد الاستعمال ولم يعلم هل وقعت النجاسة
قبل الاستعمال او بعده الاصل عدم تقدم النجاسة فلا يجب غسل ما لاقى ذلك الماء قبل رؤية النجاسة متن

قسما واحدا وان مال الثانى الى الاول **قوله** ره فح لا يصح الاستدلال الخ **اقول** قد عرفت
ان مرجع البرائة الى القطع بعدم اشتغال الذمة بالشواغل الشرعية عند عدم وجدان دليل
على الاشتغال فاذا فرضنا ان يكون هذا القطع مستلزما لشغل الذمة من جهة اخرى لعلاقة
عقلية او لدليل معتبر شرعى فكيف يجوز لنا ان نقول بعدم صحة الاستدلال لان عدم الصحة
انما يكون من جهة عدم الملزوم مع فرضنا وجوده او من جهة عدم الملازمة وكلاهما غير معقول
على هذا التقدير مثلا لو استدللنا هكذا لو كانت ذمتنا بريئة من الحكم الفلانى لوجب علينا
كذا وكذا لدلالة العقل عليه لان المقدم علة تامة للتالى مثلا او للكتاب او للسنة مثلا لكن
المقدم حق لان المفروض ان الحكم الفلانى لا دليل عليه عندنا وتكليف الغافل محال فيكون
التالى حقا فلا مجال للقدح فى هذا الاستدلال وليس الحكم الثانى حكما من غير دليل بينهما
الكلام فيما ذكره المص من الامثلة فنقول لو فرضنا ان الشارع لم ينهنا عن استعمال كل
من الانائين بخصوصه فى الواقع او لم يصل الينا النهى عنه لما كان الاجتناب واجبا علينا
فيكون الاستعمال اما جائزا او واجبا ان كنا مشغولى الذمة بمشروط بالطهارة او بنفس الطهارة
ان كانت هى واجبة علينا اما وجوبا تخييريا بين الانائين او بينهما وبين الاخر بانى ان وجد
واما وجوبا عينيا ان انحصر الماء ولكن علماؤنا مطبقون على عدم جواز الاستعمال اما لورود
النهى عنه بخصوصه واما للنهى عن استعمال ما نقطع بنجاسته وان لم يكن معينا بل كان طبيعة
مرسلة كاحد الانائين لا بعينه ولا شك ان امتثال النهى انما يتحقق بترك جميع ما يصدق عليه
تلك الطبيعة فلا بد من اجتنابهما جميعا وهكذا نقول فى باقى الامثلة والحاصل منع تحقق
البرائة لا القول بتحققها مع عدم صحة الاستدلال كما قاله المص **قوله** لا اذا كان شاغلا
للذمة الخ **اقول** ليس كل عدم اصلا بل العدم المعلوم المقطوع به وليس عدم كرية الماء امرا

محقق

ولا يصح اذا كان شاغلا للذمة كما اذا استعملنا ماء ثم ظهر ان ذلك الماء كان قبل ذلك فى وقت نجسا ثم طهر بالقاء كر عليه دفعة
ولم يعلم ان الاستعمال هل كان قبل تطهيره او بعده فلا يصح ان يقال الاصل عدم تقدم تطهيره فيجب اعادة غسل ما لاقى ذلك
الماء فى ذلك الاستعمال لانه اثبات حكم بلا دليل فان حجية الاصل فى النفى باعتبار قبح تكليف الغافل متن

محققا مقدما على كريته من حيث هو هذا النوع الخاص من الجسم بل الظاهر ان هذه الطبيعة
اول ما وجدت وجدت فى ضمن الكر ثم عرض لها الانقسام فصار بعض الاقسام غير كر فلا بد ان
نفرض ما غير كر يصير بالتدريج كرا فصاعدا فلاقته نجاسة ولم نعلم ان الملاقاة هل كانت
قبل البلوغ ام بعده فعلى هذا التقدير نقول ان البناء على اليقين وعدم نقضه بالشك هو
الاصل المعتبر فى الشرع عند القائلين بالاستصحاب كما سيجئ بيانه ان شاء الله تعالى وهذا
يقتضى ان نحكم بعدم بلوغ الماء كرا الا بعد العلم ببلوغه كرا وهذا الحكم يقتضى كون هذا الماء
مظنون النجاسة فلو قلنا بان مظنون النجاسة من اى طريق حصل لنا الظن يجب اجتنابه
لقلنا بوجوب اجتناب هذا الماء لكنا نقول ان العقل لم يدل على لزوم وجوب الاجتناب لظن
النجاسة والشرع حكم بعدم اللزوم الا فى مواضع خاصة لو قلنا بها كشهادة العدلين
حيث قال كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ولا تنقض اليقين بالشك ابدا وطهارة هذا الماء كانت
متيقنة قبل وصول النجاسة اليه فنحن لا ننقض يقين عدم الكرية ولهذا قلنا بان هذا
الماء مظنون النجاسة ولا ننقض يقين الطهارة بالشك فيها ولهذا حكمنا بطهارته وكم من
مظنون النجاسة قد حكم الشارع بطهارته كطين الطريق بعد انقطاع المطر وان اصابته فى
الايام الثلثة فظهر ان هذا الاصل لا يلزمه حكم اخر هو وجوب الاجتناب لا عقلا ولا شرعا
فليس المثال منطبقا على القاعدة التى اسسها وهى عدم جواز الاستدلال بالاصل مع
كونه مستلزما لحكم **قوله** ره ولا يصح اذا كان شاغلا للذمة الخ **اقول** قد سبق ما يستفاد
منه ما فى هذا المثال ولكن لا باس بالتوضيح ثانيا فاقول قد سبق ان العدم الذى
هو الاصل يعتبر فيه ان يكون معلوما والمعلوم فى هذا المثال طهارة الماء اولا والتنجس ثانيا
والتطهير ثالثا ثم الاستعمال فلا يخ اما ان نعلم ان الاستعمال بعد التنجس ولكنا لا نعلم انه وقع

ووجوب اعلام المكلف بالتكليف فلذا يحكم ببراءة الذمة عند عدم الدليل
فلو ثبت حكم شرعى بالاصل يلزم اثبات حكم من غير دليل
وهو باطل اجماعا فان قلت فلم لا يكون الاثم
فيما لم يدل عليه دليل التوقف
متن

قبل ازالة التنجس او بعده او لا نعلم ان الاستعمال هل وقع قبل التنجس او بعده وعلى الاخر
هل وقع قبل التطهير ام بعده فعلى الشق الاول من شقى الترديد نقول بوجوب غسل ما
لاقى ذلك الماء وغيره مما هو موقوف على طهارة الماء شرعا لان التنجس كان يقينيا وليس
لنا نقضه الا بيقين مثله ونحن لا نعلم ان استعمالنا هل كان بالماء الطاهر او النجس وبالجملة
النجاسة مقطوع بها والطهارة مشكوك فيها واما على الشق الثانى فنقول بطهارة ما لاقاه
وغيرها مما يتفرع على الطهارة لانها كانت يقينية ثم عرض لنا شك فى ان حال الاستعمال هل
كانت زائلة بعروض النجاسة ام كانت باقية وعلى الاول هل كان الاستعمال بعد زوال
النجاسة بالتطهير ام قبله والحاصل ان نجاسة الماء المستعمل فى هذه الصورة مشكوك فيها
مع انه كان يقينى الطهارة واليقين بحصول النجاسة لم يجعله متيقن النجاسة بل جعل نفس
الماء كذلك لا الماء الذى استعملناه **قوله** ره فان قلت فلم لا يكون الاثم الخ اعلم ان
القائلين بوجوب التوقف لم يقتصروا على وجوبه فيما لا دليل عليه اعنى ما لا نص فيه من الشارع
بل قالوا به فى جميع اقسام الشبهة منها ما لا نص فيه ومنها ما فيه نصان متعارضان من غير طريق
الى الترجيح ومن جملة ما لا نص فيه عندهم الاحكام التى يمكن استنباطها من متشابهات
القران وجميع اقسام المفهوم والاستصحاب وغيرها مما ليس على حجيتها دليل معتبر عند الشارع
واستدلوا على ما قالوه باحاديث نقلها الفاضل المحدث فى وسائل الشيعة وانا اذكر منها
ما هو اظهر دلالة واحذف المكرر وما ذكره المص فمنها ما رواه عن حمزة بن الطيار فى
جملة حديث ان ابا عبد الله ع قال لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت
والرد الى ائمة الهدى صلوات الله عليهم حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلو عنكم فيه العمى و
يعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وعن هشام بن سالم قال قلت

لابى

وان يقفوا عند

لابى عبد الله ع ما حق الله على العباد قال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا
فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وعن مفضل بن عمر فى جملة حديث قال يعنى ابا عبد الله ع
من فرط تورط ومن خاف تثبت عن التوغل فيما لا يعلم ومن هجم على امر بغير علم جدع انف
نفسه وعن احمد قال فى وصيته مفضل بن عمر قال ابو عبد الله ع من شك او ظن فاقام
على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هى الحجة الواضحة وعن ابى جعفر ع فى حديث انه قال
لزيد بن على ان الله احل حلالا وحرم حراما وفرض فرايض وضرب امثالا وسن سننا الى
ان قال فان كنت على بينة من ربك ويقين من امرك وتبيان من شانك فشانك والا فلا
ترومن امرا انت منه فى شك ولا شبهة وعن ابى عبد الله ع قال لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا
ولم يجحدوا لم يكفروا وعن امير المؤمنين ع قال فى كتاب له الى عثمن بن حنيف فانظر الى ما
تقضمه من هذا المقضم فما اشتبه عليك علمه فالفظه وما ايقنت بطيب وجوهه فنل منه
وعنه ع ايضا قال لا ورع كالوقوف عند الشبهة وعنه ايضا قال من جرحت له العبر عما
بين يديه من المثلات حجزه التقوى عن تقحم الشبهات وعن الصادق ع عن ابائه ع قال قال
رسول الله ص فى كلام طويل الامور ثلثة امر تبين لك رشده فاتبعه وامر تبين لك غيه
فاجتنبه وامر اختلف فيه فرده الى الله عز وجل وعن رسول الله ص ان لكل ملك حمى وان
حمى الله حلاله وحرامه والشبهات بين ذلك كما لو ان راعيا رعى جانب حمى لم يثبت غنمه ان يقع
فى وسطه فدعوا الشبهات وعن ابى جعفر الثانى ع قال قال جدى رسول الله ص ايها الناس
حلالى حلال الى يوم القيمة وحرامى حرام الى يوم القيمة الا وقد بينهما الله عز وجل فى الكتاب
وبينتهما فى سنتى وسيرتى وبينهما شبهات الشيطان وبدع بعدى من تركها صلح له امر دينه
وصلحت له مروته ومن تلبس بها وقع فيها واتبعها كمن كان رعى غنمه قرب الحمى ومن رعى ماشيته

قرب الحمى نازعته نفسه الى ان يرعيها فى الحمى الا وان لكل ملك حمى الا وان حمى الله عز وجل
محارمه فاتقوا حمى الله ومحارمه الحديث وعن الرضا قال ان هؤلاء القوم سنح لهم شيطان
اغترهم بالشبهة ولبس عليهم امر دينهم وارادوا الهدى من تلقاء انفسهم فقالوا لم ومتى وكيف
فاتاهم الهلاك من مامن احتياطهم والواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير ورد ما جهلوا
من ذلك الى عالمه ومستنبطه لان الله يقول فى كتابه ولو ردوه الى الرسول والى اولى الامر
منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم يعنى ال محمد وهم الذين يستنبطون منهم القران ويعرفون
الحلال والحرام وهم الحجة لله على خلقه وفى الذكرى قال النبى دع ما يريبك الى ما لا يريبك
وذكره احاديث اخرى قريبة مما ذكرنا بحسب المضمون والجواب عنها انا نكف عما لا نعلم
وهو حكم الشئ فى نفسه ونثبت ونتوقف فيه ولا نهجم عليه ولا نشك ولا نظن فى حكم
ما لا نص فيه من حيث هو مبهم الحكم بل نعلم حكمه من حيث هو كذلك وهو جواز العمل مع اولوية
ترك ما يحتمل الحرمة كما يدل عليه حديث التثليث وغيره فنحن على بينة من ربنا عز وجل
كائمتهم صلوات الله عليهم وهم الشهداء لنا فى الدنيا والاخرة على ان الظاهر من حديث
مفضل حكم العقائد لا الاعمال ومن حديث عثمن هو الاحتراز عن المال المختلط المشتبه
لطلب زيادة التقوى والورع كاكل مال السلاطين وجوائزهم ومن حديث الصادق
ان الشبهة هى المسائل التى اشتبهت ماخذها واختلفت فيها الائمة فالاخذ بها من دون رجوع
الى ائمة الهدى موجب للهلاك كما يرشد اليه حديث الرضا ايضا وبالجملة لا نزاع بيننا و
بينكم فى وجوب التوقف فى الحكم الواقعى للشبهة وهو الحكم المتعلق بالعنوانات الخاصة التى
يحصل بها التميز بين الاشياء وكذا فى ان حكم الشبهة من حيث هى شبهة معلوم من الشرع
وانما النزاع فى حقيقته فانتم تقولون انها لزوم الترك ونحن نقول بجواز الفعل مع اولوية الترك

وما

لما روى الشيخ السعيد قطب الدين الراوندى عن ابن بابويه قال اخبرنا ابى قال اخبرنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد
عن محمد بن ابى عمير عن جميل بن دراج عن ابى عبد الله قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة ان على كل حق حقيقة
وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه وفى الكافى فى باب اختلاف الحديث فى الموثق عن سماعة
عن ابى عبد الله قال سالته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه فى امر كلاهما يرويه احدهما يامر باخذه والاخر ينهاه
عنه كيف يصنع قال قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعة حتى يلقاه وفى رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك
متن

وما استدل للتم به على ما ذهبتم اليه لا يدل عليه كما مرت الاشارة اليه وستاتى ايضا فى
كلام المصورة وما استدل للنا به على ما ذهبنا اليه واضح الدلالة ولا داعى الى تاويله او
حمله على التقية وكيف يحمل عليها مع ان العامة اختلفوا فبعضهم قال بالاباحة بعد ورود
الشرع للادلة النقلية وبعضهم بالتحريم وبعضهم بالتوقف كذلك قوله الوقوف عند
الشبهة الخ الظاهر ان قوله فى اخر الخبر فما وافق الخ بتتمة لما تقدم فبملاحظة نظم اجزاء الخبر و
المناسبة بينها يمكن ان يكون غرضه انه اذا بلغكم عنا خبران مختلفان يوافق احدهما كتاب
الله ويخالفه الاخر فالموافق لا ريب فيه واما المخالف ففيه الشبهة لاحتمال كذب الراوى
او ارادة المروى عنه خلاف ظاهره والمراد بالوقوف عند هذه الشبهة رد علم الخبر الى
صاحبه لا العمل به ولا الانكار فان كان مضمونه حقا وصوابا فعليه دليل قاطع ونور ساطع
فى الواقع فانتظر لعل الله يرشدك اليه هذا اذا كان المراد بالشبهة الامر الذى ورد فيه نصان
متعارضان ويحتمل احتمالا ظاهرا ان يكون المراد ما اختلف فيه الائمة فيجب التوقف فى حكمه و
النظر فى كتاب الله فان على كل حق دليلا ثابتا فيه وعلى كل صواب نورا منه فبعد عرض ذلك
عليها خذ الموافق واترك المخالف فقد ارتفع الشبهة والظاهر ان المراد من الكتاب هو المحكمات
منه التى لا شك فيها ولا شبهة تعتريها واما المتشابهات منه فان صارت محكمة بسبب بيان
اهل الذكر فحكمها حكم المحكمات فى نفسها قلنا ملاحظة الموافق لها والمخالف وما لم تصر كذلك
فلا رخصة فى تفسيرها من عند انفسنا قوله يرجئه حتى يلقى الخ فان قلت لا يخلو المكلف
من فعل شئ او تركه فالاول هو الاخذ بقول الامر والثانى هو العمل بقول الناهى فما الامر
الذى هو الواسطة قلت هو الفعل او الترك لا بطريق اللزوم كما هو مقتضى الاخذ بقول
الامر والناهى ويدل على ان غرضه ترك العمل بالحديثين حديث سماعة الذى سننقله

وفى رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وفى اخر حديث عمر بن حنظلة عن الصادق قال قال رسول الله حلال بين
وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وفى الخبر
ايضا بعد بيان وجوه الترجيح فى الخبرين المختلفين قال فاذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير
من الاقتحام فى الهلكات وفى باب النهى عن القول بغير علم بسنده عن ابى عبد الله قال انهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال
انهاك ان تدين الله بالباطل وتفتى الناس بما لا تعلم وفى الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال قال ابو عبد الله اياك وخصلتين
ففيهما هلك من هلك اياك ان تفتى الناس برايك وتدين بما لا تعلم متن

وقوله فى هذا الحديث فهو فى سعة يدل على جواز الفعل والترك ايضا دلالة ما ويمكن ان
يكون غرضه هو الترك بطريق الاولوية لا من حيث انه مطلوب للشارع طلبا لزوميا بل
من حيث عدم لزوم التكليف يكون فى سعة لا يضره الترك حتى يلقى من يخبره بحقيقة الامر
ومن سمع هذا الحديث وتركه فقد تركه من حيث انه مطلوب للشارع لكن بهذا الحديث لا يخفى
النهى والفرق ظاهر اذ ربما كان فى الواقع واجبا مامورا به وايضا هذا الترك مندوب والاول
قد يكون واجبا لحرمة الفعل وبالجملة فيدل على انه اذا كان شئ محتملا للوجوب والحرمة ينبغى
ان يترك ولا يعمل به وقد قيل ان ترك الواجب اهون من فعل الحرام ولعل السر فيه ان اغلب
الواجبات تحصيل كمال للنفس المستعدة فكثيرا ما تتركه ويبقى الاستعداد بحاله لا سيما مع
الجهل بها واغلب المحرمات مبطل للاستعداد بالخاصية فاذا عدم لا يعود فتامل حال الجاهل
بالجهل البسيط ومدعى العلم الحاصل بالجهل المركب واعتبره وقد نقل عن بعض العلماء ره ان
بعضا يقول ان فعل الحرام علينا اسهل من ترك الواجب ولم يظهر وجهه لى قوله ع بايهما
اخذت الخ الظاهر والله يعلم انه ليس المراد الاخذ بايهما شاء من حيث عدم ثبوت التكليف بواحد
منها المستلزم لجواز الفعل والترك لان قوله ع من باب التسليم يابا عنه بل المراد انك لا ترد هما
رد انكار واستكبار بل ترد علمها اليه وتنقاد له وان جاء بالنقيضين على الظاهر مثلا
اذ ربما كان للتخصيص او فى وقتين او لمصلحتين او لغيرها وتعمل بواحد منهما من حيث انه
امرك او نهاك فيثيبك الله تعالى وان لم تعمل بحكمه الواقعى ولا ينافى هذه الرخصة ارتكاب
الحرام الواقعى المبطل للاستعداد بالخاصية اذ هذا التسليم والانقياد استعداد للكمال وتقرب
اليه تعالى والى من نصبه عز وجل لا يدانيه كمال واستعداد ويعجبنى فى هذا المقام نظير لهذا
الكلام قوله ع حب على حسنة لا يضر معها سيئة وبغض على سيئة لا ينفع معها حسنة صلى الله

علیه

وبمضمونها روايات اخر مذكورة فى هذا الباب والذى يعين او يكون الحكم ح العمل بالاحتياط لما رواه الشيخ فى التهذيب عن
على بن السندى عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما
ام على كل واحد منهما جزاؤه فقال لا بل عليهما جميعا ويجزى كل واحد منهما الصيد قلت ان بعض اصحابنا سالنى عن ذلك فلم
ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسالوا عنه وتعلموا والامر بالاحتياط يدل على عدم جواز
العمل بالبراءة الاصلية والا لقال فعليكم العمل بالبراءة الاصلية متن

عليه واله وفداه ابى وامى ونفسى وولدى واهلى واسرتى قوله ع حلال بين الخبر يريد والله
يعلم ان من الاشياء ما يجوز فعله لدلالة القاطع او الدليل المعتبر شرعا عليه دلالة لا سترة
فيها ولا معارض لها ومنها ما لا يجوز فعله لدلالة كذلك ومنها ما يحتمل الامرين اما لاحتمال
الدليل او لعدم بلوغ ما يدل على احدهما الينا من الشارع وان كان فى نظر العقل حسنا
او قبيحا فرب حسن عندنا لرجحة قبح لا نعرفه وهكذا فى جانب القبيح فمن ترك الشبهة يعنى
المحتمل نجا من ارتكاب الحرام الواقعى وان لم يكن حراما عليه بظاهر الشرع ومن اخذ بالشبهة
وعمل بها ارتكب الحرام الواقعى اما لارتكابه جميع الشبهات وفيها الحرام يقينا اذ من المحال العادى
ان يكون جميع ما يحتمل الحرمة على الظاهر حلالا فى الواقع مع ان اخباره ع بان فيها حراما يكفينا
او لغلبة الحرام فيه وعدم ارتكابه مع ارتكاب بعض الشبهات او اجرى الكلام مجرى المجاز بالمشارفة
والمعنى كاد ان يرتكبه فاذا ارتكبه هلك من حيث لا يعلم لا لكون هذا الارتكاب سببا قريبا
للهلاك بل لكونه وسيلة وسببا بعيدا اذ فعل الحرام او الشبهة يصير النفس متهاونة حتى يؤل
الامر الى فعل معلوم الحرمة فهو كمن يسلك طريقا لا يعلم فيها هلاكه مع كون سببه فيها فيدل
هذا الحديث ايضا على ترجيح الترك على الفعل فيما يحتمل الحرمة وغيرها كما سيشير اليه المصنف
وان فعل الحرام الواقعى مؤثر وان لم يكن حراما على الظاهر وحمل الحلال والحرام على الماكل
والمشارب ونحوها خاصة ليس بذلك البعيد ويكفينا قوله ع لا بل عليهما جميعا رد لقول
السائل الجزاء بينهما واثبات للشق الثانى ولما كان العبارة مجملة بين المراد بقوله ويجزى كل
واحد منهما وقوله ع فعليكم بالاحتياط يحتمل الاحتياط فى الافتاء بحكم الله الواقعى فلا تفتى
قولك له لا ادرى لك حكما وقولك بان شغل الذمة بازيد من الجزاء الواحد يحتاج الى دليل
فلما لم تجد ولم تدر فانت فى سعة من ترك الزيادة لقوله ع الناس فى سعة ما لم يعلموا مثلا وبالجملة

وروى ايضا فى بحث المواقيت عن الحسن بن محمد بن سماعة عن سليمن بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح ع
يتوارى القرص ويقبل الليل ارتفاعا وتستر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلى حينئذ وافطر ان
كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التى فوق الجبل فكتب الى ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك و
لا يخفى انه صريح فى طلب الاحتياط ونقل عن محمد بن جمهور اللحساوى فى كتاب عوالى اللئالى انه قال روى العلامة مرفوعا الى زرارة
بن اعين قال سالت الباقر ع فقلت جعلت فداك ياتى عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال ع يا زرارة
خذ بما اشتهر بين الاصحاب ودع الشاذ النادر الى ان قال اذا فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط الحديث متن

لا يدل على نفى التمسك بهذا الاصل بل نتمسك الى ان يظهر خلافه ويحمل الاحتياط فى العمل
اذا الامر دائر بين الجزء والجزئين والعمل بالاخير احتياط مستحب ودلالة مثل هذا الكلام على
انه من الاستحباب ممنوع وهذا ايضا لاينافى جواز العمل بالاصل هذا مع قطع النظر عما سيقول له
المصورة والا فشغل الذمة معلوم وقدر الجزء مشكوك فيه وليس عدم الزيادة امرا معلوما فى
وقت ما حتى نتمسك به ونطلب الدليل على الزيادة اذ شغل الذمة بالجزء الواحد وبالمتعدد
امران حادثان لا اولوية لاحدهما على الاخر وعرضه من اظهار الاحتمالين ان تعلم ان الاحتياط
بكلا معنييه يجتمع مع التمسك بالاصل فيما يجوز التمسك به عليه قوله ع ارى لك ان تنتظر الخ
يمكن ان يكون بناء الاحتياط فيه على التمسك بالبراءة لا على ان اللازم فيما لا نص فيه لزوم
الاحتياط اذ كون الشمس فوق الافق اعنى عدم دخول وقت صلوة المغرب وعدم اشتغال
الذمة بها ونحوها امر معلوم ولا دليل على دخول الوقت واشتغال الذمة الى حين ذهاب
الحمرة اذ الظاهر ان المراد بالحمرة هنا هو الضوء الكائن فى ذروة الجبل المحتمل لان يكون من الشمس
او من الشفق الاحمر والاشتغال بالعبادة قبله هو الذى حذره ع عنه وعن امثاله بقوله ع اياك
ان تعبد الله بما لا تعلم وعلى هذا يكون الاحتياط على طريق الوجوب لاشتراط العلم بدخول الوقت
فى جواز ايقاع الصلوة فكانه ع قال له ان حكم هذه المسئلة معلوم وهو لزوم التاخير عند الشك
فى دخول الوقت قوله اذا فخذ بما فيه الحائطة الخ فى اخر هذا الحديث الشريف الذى سيجئ فى
الباب السادس روايتان او لهما فقلت انهما موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع
فقال ع اذا فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر والاخرى انه قال اذا فارجه حتى تلقى امامك
فتساله ولا يخفى ان فى هذه الرواية الاخرى ما يمكن ان يحمل على جواز التمسك بالاصل عند
فقد الدليل بيانه ان الراوى فرض الحديثين متعارضين على الظاهر سواء دل احدهما على فعل

بشئ والاخر على تركه ام دل احدهما على فعل شئ والاخر على فعل ضده فسال المعصوم ع عن المخرج فاجاب
بالاخذ بالترجيح وبين له المرجحات وفرض الراوى التساوى الى ان قال فقلت انهما معا موافقان
للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع قال ع اذا فارجه حتى تلقى امامك فتساله يعنى اذا
لم يمكن الترجيح فتعارضا وتساقطا فيكون الحكم مما لا دليل عليه فلا تكليف به فارج
العمل ولا تعمل بواحد منها نظير هذا ما رواه الطبرسى عن سماعة قال قلت يرد علينا حديثان
واحد يامرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما الحديث وسيجئ مسندا
بتمامه فى الباب السادس فان قلت اذا لم يكن التكليف بالفعل او الترك او بفعل شئ وفعل
ضده الخاص فمقتضى الاصل جواز كل منهما او فعل واحد من الضدين وتركهما معا لا لزوم
الترك وظاهر الخبر هو الثانى قلت بل الظاهر ترك العمل بمجموع الخبرين الحديثين وجواز
الفعل والترك لا التزام الترك الذى هو قول الناهى كما يشهد له حديث سماعة مع ملاحظة
اخر هذا الحديث على احد الاحتمالين الاتيين على ان الترك لو كان مطلوبا لكان بطريق الاستحباب
وقد علمت سابقا جهة ترجيح الترك على الفعل اذا دل احد الحديثين على طلب الفعل و
الاخر على طلب الترك واما اذا دلا على فعل الضدين فعلى تقدير كون الامر بالشئ نهيا عن ضده
الخاص او مستلزما اياه يكون سبب ترجيح الترك ما تقدم بعينه من غير خفاء وعلى تقدير
عدم الاستلزام نقول احتمال الحرمة لا يجب ان يكون بتوسط نهى صريح او ضمنى وصل الينا
ولم ينقطع بوجود المعارض بل لاستحالة الجمع بين الضدين نعلم ايضا ان احدهما ليس مطلوبا
للشارع فيحتمل ان يكون تركه مطلوبا وهذا القدر يكفينا ويجرى فيه ما قلنا من سبب
ترجيح الترك ولما لم يكن متعينا فتركهما معا هذا بيان الشق على تقدير الرواية الاخرى واما
بيان ما فى الاصل من قوله ع اذا فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر فيحتمل ان يكون المراد اختيار

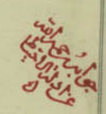
قلت الجواب اما عن ادلة التوقف فاولا بمنع ان ما لم يدل دليل ولم يرد ولم يبلغنا فيه نص شرعى داخل فى الشبهة اذ ادلة التوقف واردة
فيما ورد فيه من الشرع نصان متعارضان فالحاق غير المنصوص به قياس باطل عند العاملين بالقياس ايضا لانتفاء الجامع بين الاصل
والفرع وثانيا بان قولهم كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى وما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وغير ذلك من الاخبار التى
مر بعضها اخرج ما لا نص فيه عن حكم الشبهة على تقدير تسليم شمول احاديث التوقف له وكونه شبهة متن

واحد منهما على انه مطلوب للشارع ويكون مفاد العبادة مفاد قوله ع فخيرا خذ بايهما اخذت
من باب التسليم وسعكم كما بيانه ويحتمل ان يكون المراد جواز الفعل والترك او فعل احد الضدين
بناء على الاصل ومقتضاه قوله ره قلت الجواب اما عن ادلة التوقف الخ قد استدل المصنف
قدس سره على نفى الحكم الشرعى بمعنى عدم التكليف بما يرجع حاصله وملخصه الى ان عدم اشتغال
الذمة هو الاصل فالاشتغال يحتاج الى دليل ولما لم يجد فلا تكليف اذ تكليف الغافل قبيح
ثم اعترض على نفسه بقوله فان قلت فلم لا يكون اللازم فيما لم يدل عليه دليل التوقف لما
روى الشيخ الى اخره والظاهر ان هذا معارضة لدليله وتوجيهها هكذا ما لا يدل عليه دليل
شبهة وكل شبهة يجب فيها التوقف للاحاديث المذكورة ووجوب التوقف حكم شرعى يثبت
التكليف به فظهر نقيض قوله ما لم نجد عليه دليلا لا التكليف به ثم منع صغرى المعارضة ههنا
واسنده بقوله اذ ادلة التوقف الخ وفيه نظر اما اولا فلان ما لا دليل عليه ليس بحلال بين
ولا بحرام بين لاحتمال الحرمة والحل فهو شبهة للحصر المستفاد من قوله ع حلال بين وحرام بين
وشبهات بين ذلك فمنع الصغرى ساقط واما ثانيا فلان الظاهر منه ره انه فهم من ادلة التوقف
ان كل شبهة ففيه التوقف وكل ما يجب فيه التوقف ففيه نصان والشبهة ما فيه نصان
متعارضان فما لا نص فيه ليس من الشبهة وانت تعلم ان الادلة تدل على ان كل ما فيه نصان
فهو شبهة ولا ينعكس كلية وتدل ايضا على ان كل ما فيه نصان متعارضان يجب فيه التوقف
لكونه شبهة ولا يدل على الذى ادعاه مع انا نقول ان ما فيه نصان متعارضان متساقطان
فهو مما لا دليل عليه فليس من المنصوص بل هو من الشبهة فليس هناك قياس والحاق قوله
ره وثانيا الخ حاصله انا سلمنا ان ما لا دليل عليه شبهة وكل شبهة فيه التوقف لكنا نقول ان قوله ع
كل شئ وما حجب الله الى اخرهما خصصا الكبرى بغير ما لا دليل عليه فان قلت ان ما لا دليل عليه داخل

وثالثا بان الاخبار الدالة على التوقف عند تعارض الاحاديث معارضة بما دل على التخيير عند التعارض كما لا يخفى ففى تعيين وجوب
التوقف فى الشبهة المذكورة ايضا نظر ظاهر متن

للشبهة وهى اخص من الشئ وما حجب الله والاول ظاهر والثانى فلان ما لم يخطر بالبال فقط
فهو ايضا مما حجب علمه عنا فكيف يخصص العام الخاص بل يجب ان يقال كل شئ مطلق الا
الشبهة وكل ما حجب موضوع الا هى فيهما التوقف للادلة المذكورة ولو اخرج هذان الخبران
ما دخل فى عنوانهما عن حكم الشبهة فما الذى يبقى من افراد الشبهة حتى يتوقف فيه قلت قوله ع
كل شئ مطلق فى قوة قوله كل ما لا نهى عنه ولا امر به اما الاول فلقوله ع حتى يرد فيه نهى
لصراحة هذا الكلام فى ان المراد بالشئ ما قلناه واما الثانى فلان افادة ان ما امر به يجوز
فعله لا فائدة فيها وحاشا كلامه عن ذلك واذا كان كذلك يكون اخص من الشبهة فتخصيص
قولنا كل شبهة فيه التوقف واخراج ما لا دليل عليه عنه بهذا الخبر ظاهر وكذا نقول فى كل
ما حجب الله ان افاده ان ما لم يخطر ببال المكلف موضوع لا يليق بجنابه ع فالمراد ان ما تفطن
به ولم يتيسر له العلم به فهو موضوع عنه وح نقول الظاهر ان المراد منه ما لا دليل عليه اذ ما فيه
نصان متعارضان لم يحجب علمه بالذات وانما صار مستورا بالعرض وهو وجود المعارض وعلى
تقدير التنزل وشمول ما حجب الله لها نقول فح يكون الكليتان اعنى قولنا كل شبهة فيه التوقف
وكل ما حجب الله موضوع متساوى الموضوع متناقضى المحمول فيجمع بينهما اما بالتخيير بين التوقف
وجواز الفعل والترك او تخصيص كل منهما باخراج ما لا دليل عليه عن الاولى لخبر كل شئ
مطلق بتمامه واخراج ما فيه نصان عن الثانية بما دل على حكمه من التوقف صريحا كما مر من الاحاديث
فيصير الحاصل هكذا كل شبهة فيها التوقف الا ما لا دليل عليه وكل ما حجب علمه موضوع الا
ما فيه نصان متعارضان قوله ره وثالثا يعنى ان مقتضى الجمع بين ما دل على التوقف وما دل
على التخيير التخيير بينهما عند تعارض الاحاديث فان توقف وترك العمل نجى من ارتكاب الحرام وان
اختار العمل باحد الخبرين من باب التسليم لم يكن اثما مع انك حكمت بلزوم التوقف قوله ره

وروايعا بان الحرم ما يجب اجتنابه وهذه الاخبار كالصريحة فى ان الشبهة ليست من المحرمات فلا يكون اجتنابها واجبا بل لما كانت ربات
مما قد يجر ويفضى الى ارتكاب الحرام يكون اجتنابها مستحبا وارتكابها مكروها ولهذا وقع طلب ترك ارتكاب الشبهة فى هذه الروايات
بطريق النصيحة والموعظة لا بطريق صيغة النهى الظاهر فى الالزام فتامل واما عن ادلة الاحتياط فعن الرواية الاولى فلانه يمنع انه من
قبيل ما نحن فيه لان باصابة الصيد علم اشتغال ذمة كل من الرجلين فيجب العلم ببراءة الذمة ولا يحصل الا بجزاء تام من كل واحد منهما
متن



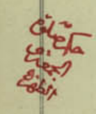
ورابعا انه هذا اصوب الاجوبة ان لم يكن هو الصواب قوله ره واما عن ادلة الاحتياط الى قوله
وثانيا اقول تحقيق المقام يحتاج الى بيان معنى الاحتياط وموارده وهو يتم بذكر مقدمات
الاولى الاحتياط لغة الاخذ بالثقة والعمل بما لا يحتمل الضرر اصلا او يحتمل احتمالا مرجوحا
او بما يحتمل ان يكون اقل ضررا قال فى مجمع البحرين احتاط بالامر لنفسه اى اخذ بما هو احوط له
اى اوثق مما يخاف وفى الصحاح احتاط الرجل لنفسه اى اخذ بما هو احوط كالاخذ بالثقة ولا ريب انه
لا يقال فى العرف لمن عمل بما قطع بوجوبه عليه او ترك ما قطع بحرمته انه احتاط فى العمل او
الترك وانما يقال لمن كان له خيرة فى الفعل والترك عقلا وشرعا وكان احدهما مما يقطع
بعدم الضرر فيه والاخر مما يظن به ذلك او يشك فى حاله او كان عدم الضرر فى احدهما مظنونا
وفى الاخر مشكوكا فيه او كان احدهما اقل ضررا او ظنا او احتمالا الا انه احتاط فى امر اذا اختار
القطعى او الظنى على ما يقابله او الاقل على الاكثر ولا يبعد ان يكون فى اللغة ايضا كذلك الثانية
قد تقدم منا انه لا يجوز عقلا ولا نقلا تعذيب المكلف قبل التكليف والتبليغ بان يبلغه بنفس
التكليف بالشئ فعلا او تركا او التكليف بتحصيل العلم حتى يظهر له هل هناك تكليف بعمل
بمقتضاه او لا وهذا البلوغ انما يتحقق بالقطع بما طلب منه او الظن به او القطع بانه يجوز
له العمل بالظن فلا يعاقب على فعل شئ ولا على تركه من لم يبلغه نص او دليل معتبر اخر على حكم
ذلك الشئ وكذا لا يعاقب من بلغه نصان متعارضان من دون طريق الى الترجيح او اطلع على
دليل ظنى نهى عن اتباعه نعم اذا بلغه حكم مثل هذا الشئ كوجوب التوقف فى العمل مثلا كما هو
راى الاخباريين فعند هذا يعاقب لو لم يتوقف الثالثة الضرر الذى يتصور على ترك الواجب
والمستحب وفعل الحرام والمكروه اما دنيوى واما اخروى اما الدنيوى فاما ان يكون علته اما
عقلية او شرعية او لا وايضا اما ان يكون تفويت مصلحة او حصول مفسدة والاول كعدم حصول

فلا يجوز التمسك فيه باصالة براءة الذمة والحاصل انه اذا قطع باشتغال الذمة بشئ ويكون لذلك الشئ فردان باحدهما يحصل
البراءة قطعا وبالاخر يشك فى حصول براءة الذمة فانه لا اعلم خلافا فى وجوب الاتيان بما يحصل به يقين براءة الذمة لقوله
لا يرفع اليقين الا بيقين مثله وغير ذلك ونحن نجوز التمسك بالاصل فيما لم نقطع باشتغال الذمة وهذا ظاهر متن

كمال المستعد له والثانى كابطال استعداد للنفس المستعدة للكمال واما الاخروى فهو اما
العقاب والتعذيب او ما يؤدى اليه كحصول ملكة تؤدى الى فعل ما يوجب العقاب او البعد
عن درجة المقربين ومن الاخير ما يترتب على فعل المكروهات فى الاخرة وهذا ايضا اما ان يكون
عليه امارة او لا وليس الغرض حصر المضرة بل بيان افرادها الظاهرة الرابعة الامر الذى
لا يعلم حكمه الشرعى سواء كان لعدم نص او لتعارض الادلة وعدم الترجيح اما ان يكون حكمه
دائرا بين الوجوب والاحكام الاربعة الباقية او بين الوجوب وما عدا التحريم او ما عدا
الاستحباب او ما عدا المكروه او ما عدا المباح او بين الوجوب واثنين منها او بين الوجوب و
واحد منها وقس على ما ذكر باقى الاحتمالات العقلية اذا تمهدت هذه فاقول ان الحلال
البين والحرام البين ليسا من موارد الاحتياط كما ظهر من المقدمة الاولى فانحصر المورد فى الشبهة
وقد عرفت الخلاف فى حكمها وان المجتهدين قالوا بالاباحة مع اولوية ترك ما يحتمل التحريم للادلة
العقلية والنقلية والاخباريين قالوا بلزوم الاجتناب لمثل تلك الادلة وسبق الكلام فى ادلة
الاباحة وعلى ادلة التوقف فى العمل واما اولوية الترك فقد مر ايضا ما يدل عليها ونقول هنا
ان احتمال الوجوب لما لم يكن مستلزما لوجوب الفعل ولا احتمال التحريم مستلزما لحرمته عند
هذه الطائفة ففعل مثل هذا الامر وتركه لا يخاف عليه منه العقاب والتعذيب الاخروى
كما ظهر من المقدمة الثانية مع ان الزام الفعل قد يؤدى الى الحرج كما قاله فى وسائل الشيعة
قال ره لا يجب الاحتياط بمجرد احتمال الوجوب بخلاف الشك فى التحريم فيجب الاحتياط ولو وجب
الاحتياط فى المقامين لزم تكليف ما لا يطاق اقول لزومه ظاهر لان الاحتياط فى مقام
الوجوب فى الفعل وفى مقام الحرمة فى الترك وفيما يحتملهما لو كان مكلفا بالاحتياط فى المقامين
لكان مكلفا بالفعل والترك معا وهذا تكليف بالمحال واما اولوية الترك ففيه تفصيل وهو

يخاف منه ارتكاب المحرم الواقعى والترك يخاف منه ترك الواجب الواقعى وما يمكن ان يترتب
عليهما اما المضرة الدنيوية او البعد الاخروى لا العقاب والاولى اما ان يكون وجودها و
عدمها راجحا عند العقل فى الفعل والترك او فى احدهما واما ان يكونا متساويين عنده
فيهما او فى احدهما والمراد بالرجحان ما يشمل القطع والظن ولا شك ان فى جميع صور الشك
اما ان لا يكون لطرفى المشكوك فيه امارة او تكون مع معارضتها بمثلها وفى جميع صور الظن
لا بد من امارة راجحة وظاهر ان فى الاحتمالات المتكافئة مثل كون وجود المضرة مقطوعا به
فى كليهما وغيره من الاحتمالات لا ترجيح للفعل على الترك ولا العكس بحسب العقل وانما
يتصور الترجيح فى غير المتكافئة كما اذا كان عدم الضرر فى احدهما قطعيا او ظنيا ووجود
الضرر فى الاخر مشكوكا فيه وكذا صور ترجيح وجود المضرة فان كان فى الترك حكم باولوية
الفعل وان كان فى الفعل حكم بالعكس هذا اذا كان الضرر بحيث يجوز العقل تحمله واما
اذا لم يكن كذلك فيحكم بوجوب ما لا ضرر فيه واذا كان الضرر بحيث يؤدى الى الحرج والضيق
يشهد لحكم النقل ايضا كقوله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج وقوله لا ضرر ولا ضرار
فمن حكم باولوية ترك ما لا يحتمل التحريم مطلقا من غير تفصيل لعله فرض المسئلة فى صورة القطع
او الظن بعدم المضرة الدنيوية او فى صورة الشك الذى يلزمها عدم الامارة او معارضتها
بمثلها او فرضها مع قطع النظر عنها لان فى هذه الصورة يمكن ان يترتب على فعل المحرم
الواقعى شئ كضرر او فوت منفعة وهو اما حصول ملكة تؤدى الى الهلاك فى الاغلب كما
اذا افضت الى الجراة على ارتكاب ما يعلم حرمته واما البعد عن درجة المقربين وان كان مع عدم
العقاب واما الابطال للاستعداد على سبيل منع الخلو وان يترتب على ترك الواجب الواقعى
اما عدم حصول كمال والبقاء على الاستعداد واما البعد على النحو الذى سبق والعقل يحكم

بان ما يترتب على الثانى اسهل مما يترتب على الاول فلهذا يحكم باولوية الترك قال العلامة
فى مبحث التراجيح من كتاب النهاية اذا اقتضى احد الخبرين الحظر والاخر الوجوب فالاول راجح
لان غالب الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل او تقليلها وفى الوجوب تحصيل مصلحة ملازمة
للفعل او تكميلها واهتمام الشارع بها والعقلاء بدفع المفاسد اتم ولان افضاء الحرمة الى
مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده لان مقصود الحرمة يتاتى بالترك سواء كان
مع قصد او غفلة بخلاف فعل الواجب انتهى كلامه دفع مقامه هذا حال العقل واما النقل
كاحاديث التوقف والاحتياط فاقل مراتبه الاستحباب ولا ريب ان الترك فى مثل هذه الصور
مورد الاحتياط هذا كله اذا كان لنا مفر عن ارتكاب الحرام الواقعى واما اذا لم يكن كذلك كما
اذا دل دليل على وجوب شئ ودليل اخر على حرمته من غير ترجيح ودل دليلان اخران على وجوب
شئ اخر وحرمته كذلك وقطعنا بشغل الذمة باحد الشيئين فحينئذ وان كان ترك كل منهما احتياطا
بالنسبة الى فعله ولكن مع ترك واحد منهما لا بد من فعل الاخر المحتمل للحرمة فلا يحصل من
الترك الخلاص من ارتكاب المحرم وهذا مثل صلوة الجمعة والظهر والقصر والتمام فى اربعة
فراسخ والصوم والافطار مع رؤية هلال شوال قبل الزوال مع عدم الترجيح وحكم العقل
والنقل فى مثل هذه الصورة التخيير بين الفعلين اما العقل فلعدم الترجيح واما النقل
فلموثقة سماعة عن ابى عبد الله ع قال سالته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه
كلاهما يرويه احدهما يامر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره
فهو فى سعة حتى يلقاه وفى رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك ولعزها
اذ ترك الفعلين على ما فرضناه غير جائز فلا محيص الا بالعمل بما فى الرواية الاخيرة فان قلت
يجب كلا الفعلين لان اشتغال الذمة يقينى وتحصيل البراءة اليقينية ممكن بكون احد



الفعلين هو الواجب بالاصالة والاخر مقدمة لتحصيل البراءة الواجب عند الامكان قلت المقدار
المسلم هو اليقين باشتغال ذمة المتحير باحد الامرين تخييرا لما قدمناه واما اشتغالها بالواجب
المعين في الواقع المجهول عند المكلف فلا نعم ربما يزعم ان الجمع هو الاحتياط وفيه نظر ظاهر
لان فائدة الجمع ان كانت تحصيل اليقين بفعل ما هو الواجب الواقعي فيعارضه اليقين بفعل
الحرام الواقعي على هذا التقدير وان كانت تحصيل اليقين بالبراءة فقد قلنا ان المتيقن
اشتغال الذمة باحدهما تخييرا واليقين بالبراءة من هذا التكليف يحصل بفعل واحد منهما
وبالجملة الجمع اما ممكن من غير لزوم الحرج المنفي في الدين كالقصر والاتمام وفعل الصلوتين
واما ممتنع كالصوم والافطار اما الثاني فلا ريب في ان حكمه التخيير واما الاول فعلى تقدير
الجمع يحصل القطع بارتكاب الحرام الواقعي وعلى تقدير فعل واحد منهما يكون فعل الواجب
وترك الحرام معا محتملا كما ان عدمهما ايضا محتمل بان لا يكون المأتي به هو الواجب الواقعي
لا ريب ان العاقل يختار الثاني على الاول اذ هو مقتضى الجزم فافرض طريقين يقطع بالهلاك
والنفع في احدهما ويحتمل في الاخر حصول الهلاك مع عدم القطع والنجاة مع النفع وانظر الى
ما تختار منهما ولو تنزلنا من الترجيح لقلنا بالمساواة هذا على تقدير مساواة ترك الواجب
لفعل الحرام وقد عرفت ان الاول اسهل عند العقل وقد ظهر بما قررنا انه لا يجوز التمسك باحاديث
الاحتياط لوجوب الجمع او استحبابه لانه موقوف على كونه احتياطا حتى يكون مندرجا تحت مثل
قوله خذ بالحائطة وغيره وقد اتضح خلافه فتامل لان المقام من مزال الاقدام وقد يقال
ان الجمع بين العبادتين تشريع محرم اذ لا قائل بانهما يجبان معا ولم يدل دليل شرعي على جوازه فضلا
عن وجوبه او استحبابه والجواب عنه هو ان التشريع عبارة عن ادخال ما علم انه ليس من الدين
او شك انه من الدين في الدين والاول كان يقصد المكلف سبيلا مغايرا لسبيل صاحب الشرع

ويتعبد الله

ويتعبد الله به والثاني كالافتاء بان هذا حكم الله مع انه لا يدري هل هو كذلك في الواقع ام
ومن الظاهر ان من قطع بوجوب شيء من طريق الشرع عليه وبذل جهده في تحصيل الامتثال
بان ياتي بكل ما يمكن ان يكون مطلوبا منه فاتفق الجمع بين فردين او ازيد مع احتمال ان
يكون كل واحد منها هو المطلوب من غير ان يكون نفس الجمع مقصودا له يتعبد الله به لا يصدق
على فعله التشريع بالمعنى الذي سبق وان فسر بغير ما ذكر فلا بد من بيان حرمته نعم لو قصد
الجمع والتعبد به فلا بد ان يكون عند المكلف مأمورا به ولو على سبيل الاحتمال بان يكون
من الافراد المشكوكة انها النوع من العبادة معلوم من الشرع والذي يترائى هو كون الجمع
مورد الاحتياط فيكون مندرجا تحت ما يدل عليه وانت بعد التامل فيما قلناه لا يخفى
عليك وجه التامل في كونه كذلك فتامل فان قلت لم جعل الشارع حكم المتحير التخيير ولم يجعله
الترك لمجموع الفعلين مع ان فيه فرارا عن تبعات المرتكب للحرام قلت على تقدير ان يكون
في ترك الواجب الواقعي وان لم يكن واجبا علينا تبعة اخروية ولا ريب في تحققها مع ترك
مجموع الفعلين واما فعل احدهما فكما يحتمل اشتماله على التبعة اذا كان محرما في الواقع يحتمل
ان يكون خاليا عنها كما اذا كان هو الواجب في الواقع فالراجح هو فعل احدهما عند العقل
ولهذا جعل حكم المتحير التخيير على ان في استلزام فعل كل واجب وترك كل محرم للمنفعة دنيوية
كانت او اخروية وكذا ترك الاول وفعل الثاني للتبعة كذلك مع عدم العلم او الظن بالوجوب
والحرمة تاملا لان العقل اذا لاحظ كلا منهما من حيث انه يترتب عليه شيء يجده قسمين بحسب
الاحتمال العقلي احدهما ما يترتب عليه نفع او ضرر دنيوي او ثواب او تبعة اخروية سواء
علم الوجوب والحرمة ام لا والثاني ما يترتب عليه شيء مع العلم بهما وتحقق كلا القسمين
في الخارج هو الظاهر القريب فانا نجد فرقا ظاهرا بين من يعرف الله ويوحده وان لم يكن

عالما بوجوبهما لا عقلا ولا نقلا ومن يرمي الجمرة مع الجهل بوجوبه وكذا بين من يترك الاول
ومن يترك الثاني وبين من يصوم اول شوال مع الجهل به او الجهل بحرمة صومه ومن ياكل
مال الاحرار مع الجهل بحرمته وكذا بين من يفطر في الاول ومن لم ياكل محرما وربما كان في الاحاديث
اشارة الى ما قلناه ولقد رايت بعض الاتقياء يدخل دار من لا يجتنب عن الحرام ويصلي على
بساطه ولا ياكل ماله والحاصل ان تاثير البعض في النفوس مع العلم والجهل بالوجوب والحرمة
وعدم تاثير البعض مع الجهل كانه امر ظاهر فاذا تحقق هذا الاختلاف في هذه النشأة فمن
القريب تحققه في النشأة الاخرة فحينئذ يمكن ان يكون الحرام في جميع ما هو من قبيل الجمعة والظهر
والقصر والاتمام الذي لم يرخص الشارع في تركه مطلقا من هذا القسم الذي لا تبعة في ارتكابه
مع الجهل والتردد في حرمته لا يقال على ما ذكرت يمكن ان يكون الامر المحتمل للوجوب والحرمة
من القسم الثاني الذي لا يترتب على فعله ولا على تركه فائدة او تبعة مع الجهل بوجوبه وحرمته
فلم قلت ان الاحتياط في تركه لانا نقول كما يمكن ان يكون من هذا القسم يمكن ان يكون من
القسم الاول وهذا الاحتمال يكفي للاحتياط كما ان احتمال ان يكون ما نحن فيه من القسم
الاول يكفينا في الحكم بالتخيير لانا بصدد بيان النكتة فيما فعله الشارع بقي الكلام في المحتمل
لغير الوجوب والحرمة وهو اقسام الاول المحتمل للوجوب والاستحباب وهذا ايضا مورد للاحتياط
عقلا ونقلا من حيث الفعل لانه فعله موجب للنفع قطعا وتركه موجب لفوت ذلك النفع قطعا
وللتبعة اللازمة لترك الواجب الواقعي احتمالا والعقل يحكم باولوية فعل ما هو كذلك واما
النقل فاحاديث الاحتياط تشهد له واحاديث التوقف التي فيها التقسيم الى الامور الثلثة
تشمل تركه لان فعله وان لم يكن شبهة قطعا بل هو دائر بين قسمين من اقسام الحلال البين
ولكن تركه شبهة لاحتمال الوجوب وحكم الشبهة رجحان التوقف وهو الترك والاجتناب ايضا

يكون

يكون بالفعل والارتكاب والذين قالوا بوجوب الاحتياط والتوقف في المحتمل بين الوجوب و
الحرمة قالوا باولوية هنا قال ره في الفوائد الطوسية ولم يقل احد ايضا بوجوب الاحتياط
هنا وان كان مستحبا حيث لا يكون الفعل مترددا بين الوجوب والتحريم نعم قد حكموا بوجوب
الاحتياط اذا علم اشتغال الذمة بعبادة وحصل التحير في نوعها كالقصر والتمام والظهر و
الجمعة وصلوة الفريضة الى اربع جهات وظاهر كلام المحقق ره في الاصول يدل على خلاف
ما ادعاه من الاجماع كما سننقله انشاء الله لا يقال ان حصول النفع في فعل مثل هذا الامر
وفوته في تركه اذا كان قطعيا يكون التارك المتضرر بفوت النفع مستحقا للذم فيلزم ان
يحكم العقل بوجوب الفعل لا باولويته فقط لانا نقول العقل والنقل جوزا تفويت المنافع
القطعية والا لما كان هناك مستحب عند العقل والشرع اذ لا شك في ترتب المنافع على
المستحبات مع الرخصة في تركها نعم المنفعة التي يستلزم فواتها مفسدة هي التي يوجب العقل
والنقل تحصيلها بل دفع المفسدة هو الموجب في الحقيقة وهذا يؤيد ما قلنا من ان فوت
النفع اسهل على النفس من حصول الضرر وقد يستدل على وجوب الفعل عقلا في هذا القسم
بان ترك مثل هذا الفعل يحتمل الضرر وكلما يحتمل الضرر يقبح عند العقل ارتكابه فاذا كان
الترك قبيحا كان الفعل واجبا والجواب عنه انا لا نم ان الترك محتمل للضرر ان اريد بالضرر
الدنيوي اذ المسئلة انما فرضت على تقدير عدمه وكذا ان اريد به العقاب لما عرفت انه
يقبح الا مع البيان الواضح للمكلف بحيث يقطع عذره وان سلمنا الصغرى فالكبرى غير مسلمة
بل القدر المسلم هو اولوية الاجتناب عند هذا الاحتمال وقبح الارتكاب عند القطع بالضرر
او الظن به وان اريد بالضرر ما يشمل فوت المنفعة والعقل يحكم بالفوات في ترك بعض الواجبات
ولكنك عرفت ان العقل والنقل قد جوزا تفويت المنافع القطعية فضلا عن المحتملة الشامل

المحتمل للوجوب والكراهة والاحتياط في الفعل ايضا لان العقل يحكم بان فعل المكروه المحتمل
لو كان له تبعة فهو اسهل من ترك الواجب المحتمل فيكون احاديث الاحتياط دالة على اولوية
الفعل او لزومه هنا على اختلاف المذهبين في الاحتياط الثالث المحتمل للوجوب والاباحة
والامر ظاهر ويظهر من حكم هذه الاقسام حكم ما اذا انضم الى الوجوب مع واحد من الاحكام
ثالث كانضمام الاباحة الى الوجوب والاستحباب مثلا وكذا يظهر حكم باقي الاقسام كالمحتمل
للتحريم والكراهة ولها وللاستحباب الى اخر الاقسام المحتملة العقلية مثلا نقول في المحتمل للتحريم
والكراهة ان الاحتياط في الترك ان كان فوت المنفعة اسهل عند العقل من حصول المضرة
ولو قيل بالعكس فالعكس وان تساويا فالتخيير ثم اعلم انه قد اختلف اهل العلم في الاحتياط
فقيل بوجوبه وقيل بعدمه وقيل بالتفصيل قال المحقق في رسالته المعمولة في علم الاصول المسئلة
الثالثة العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وقال اخرون مع اشتغال الذمة
يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس
واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد
من ثلث احتج القائلون بالاحتياط بقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت
اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببراءتها الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب
عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا نعمل بمثله في مسائل الاصول سلمناه لكن الزام
المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب
الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البراءة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا
كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى ومع لا نم
اشتغال الذمة مطلقا بل لا نم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين

ويمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل
الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة
واعترض عليه بان احاديث الاحتياط قد ادعى تواترها ولو سلم فقد عرفت ان لا مانع من اثبات
امثال هذه المسائل باخبار الاحاد وبان الاثقل اذا كان مورد الاحتياط كيف يكون الزامه
الزام مشقة لم يدل عليها الشرع مع وجود روايات الاحتياط وعلى تقدير التسليم يمكن الاكتفاء
بحكم العقل انتهى اقول روايات الاحتياط ان لم تكن متواترة فهي اخبار احاد محفوفة بالقرينة
ولكن دلالتها على ازيد من الرجحان لم يثبت عندي لما سبق في مبحث الامر مع عدم ذكر الاحتياط
في بعض الاحاديث في الموضع الذي ذكر فيه في حديث اخر وغير ذلك مما سيجيء ان شاء الله في
اخر الكتاب فالزام واجبار على النفس وعلى الغير لم يدل عليه شرع فهو محل الريبة كما قاله
المحقق واما الاكتفاء بالعقل فيعلم حاله بعد ذكر الدليل العقلي فاقول قد يستدل على وجوب
الاحتياط بالدليل الذي سبق بادنى تغيير فيقال الاخذ بالاحتياط لا يحتمل الضرر وتركه
يحتمل الضرر والجواب منع الكبرى ويمكن الاستدلال ايضا بما هو قريب الماخذ مما ذكرنا
بان يقال العمل بالاحتياط عمل بالراجح فلو لم يعمل به لزم العمل بالمرجوح ويقبح عقلا ترجيح
المرجوح على الراجح والجواب عنه هو ان هذا الدليل لو تم لدل على ان كل ما يستحسنه العقل
ويعده راجحا فهو واجب يستحق تاركه المذمة واللوم وفساده ظاهر والحل ان الراجح منه ما
يلحق تاركه المذمة والسخط ومنه ما لا يلحقه ذلك وان لم يكن الترك مرضيا عند العقل
او الشارع وليس تجويز ترك المستحب وفعل المكروه شرعا وعقلا الا لعدم لحوق الذم و
العقاب بالتارك والفاعل لا الاذن اعني الرضا من العقل والشرع بهما ثم اعلم ان الفاعل
القادر المختار يستحيل ان يصدر منه ما هو المرجوح عنده ولكن بعض الاشياء يكون راجحا عند

العقل والشرع مرجوحا عند الوهم والشيطان وبعضها يكون راجحا عند الاخرين مرجوحا عند
الاولين فمن غلب عليه العقل فعل ما هو الراجح عنده يستحق المدح وغيره ومن غلب عليه
الهوى فعل ما هو الراجح عنده يستحق المذمة وغيرها فالتقبيح العقلي يرجع الى فعل الراجح
ايضا لا الى ترجيح المرجوح ما دام مرجوحا كما يوهمه ظاهر الدليل فتامل هذا هو الكلام على
قول من يقول بوجوب الاحتياط مط واما على القول المفصل فنقول ان الحكم اذا لم يكن عليه
دلالة شرعية اصلا فلا معنى لاشتغال الذمة به وقد اوضحناه فيما سبق وان كان هناك
دليلان متعارضان من غير طريق الى الترجيح فهما متساقطان ويؤول الامر الى عدم الدليل
بمعنى عدم دلالة واحد منهما على شيء بل لا بد من ملاحظة ما دل على حكم ما فيه نصان كذلك
وقد وجدناه التخيير والعمل باحد النصين وان كان طريق الى الترجيح فكان هو الاحتياط
فنقول بالاولوية لما عرفت من ان دليل الاحتياط عقلا ونقلا غير ناهض بوجوبه وان تنزلنا
عن ذلك قلنا بالتخيير بين التخيير والتزام ما فيه المحافظة نعم لو دل دليل كالاجماع مثلا على
ان الذمة مشغولة بامر معين في الواقع وان كان مجهولا عند المكلف وكان تحصيل البراءة
منه منحصرا في العمل بالاحتياط فح يمكن القول بوجوبه وانت يمكنك بادنى تامل تطبيق
كلام المحقق على ما قلناه بان يكون قوله لا نم اشتغال الذمة مبنيا فيها على تقدير عدم الدليل
اصلا اذ على هذا التقدير يمكن التمسك باصل البراءة وقوله بل لا نم اشتغالها الا بما حصل
الاتفاق عليه اشارة الى انه لو كان هناك دليل على اشتغال الذمة بامر معين لقلنا بوجوبه
وقوله او اشتغالها باحد الامرين اشارة الى ما دل على التخيير واما قوله فيمكن الخ فمقوية للقول
المفصل في خصوص مسئلة الولوغ وغيره وما شابهها لان اشتغال الذمة بالتطهير بالغسل
وفاق وهو يحصل بامر معين في الواقع ولا نعلم انه السبع او الثلث او غيرهما ويمكن تحصيل

يقين البراءة بالسبع والثلث للاتفاق على الطهارة بهما ولا نهي عنهما وان لم نعلم الامر بهما
يقينا فيجبان تحصيلا للبراءة اليقينية وقيل ان قول المحقق ره يمكن ان يكون اشارة الى
الروايات الدالة على عدم زوال اليقين الا بمثله فتامل فيما نهى ولما كان بازاء روايات
الاحتياط روايات دالة على التخيير من دون تعرض للاحتياط كما سيجيء ان شاء الله في مبحث
التراجيح وروايات اخرى دالة على اباحة ما لم يعلم النهي عنه وذهب جمع الى استحباب الاحتياط
وليس احاديث الاحتياط منحصرة فيما ذكره المص بل هناك احاديث اخرى ذكرها الشيخ البارع
في كتاب القضاء من الوسائل وهي هذه قال امير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط
لدينك بما شئت وقال الصادق ع في جملة حديث واياك ان تعمل برايك شيئا وخذ بالاحتياط
في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا وقال النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك فظهر مما قلنا
حجة الاقوال الثلثة وان بعض الافعال والتروك قد يصير واجبا لتوقف الواجب الاخر اعني
تحصيل البراءة اليقينية عليه فان سميته بالاحتياط فلا مشاحة اذا عرفت هذه الجملة فاعلم
ان حاصل هذا السؤال والجواب ايضا معارضة ومنع ثم معارضة والمص لما لم يذكر ما ذكرنا
من الاحاديث في جملة ادلة السائل توجه على معارضته ما ذكره وتقرير المعارضة مع ملاحظة
ما ذكرناه هو ان الشارع امرنا بالاحتياط مطلقا وعاما ومقيدا وخاصا من غير تناف بين
مطلقه ومقيده وعامه وخاصه فيجب بمقتضى امره العمل به مطلقا وعاما ومورده انما هو
الامر المشتبه سواء كان سبب الاشتباه عدم النص او عدم حجة مرجحة لاحد النصين المتعارضين
سوى حصول الاحتياط بالعمل باحدهما واذا كان حكم الشارع فيما لا نص فيه العمل بالاحتياط
فقد يحصل بالفعل كما في المحتمل للوجوب وغيره سوى التحريم وقد يحصل بالترك كما في المحتمل
للتحريم فلا يكون حكمه الاباحة التي مقتضاها جواز الفعل والترك كما ادعيتم ولا يرد على هذا

وثانيا بتسليم عدم جواز العمل بالاصل مع التمكن من الرد الى الائمة والسؤال عنهم عليهم صلوات الله وسلامه لان العمل بالاصل مع
حضورهم والتمكن من سؤالهم بمنزلة العمل بالاصل في هذا الزمان من دون التفحص والتفتيش عن النص وهو متحقق او لا وهو
غير جائز بالاجماع وعن الرواية الثانية او لا بمثل الاول عن الاولى فان اشتغال الذمة بالصلوة معلوم ولا يحصل يقين البراءة
الا بالتاخير حتى تذهب الحمرة وثانيا بان الظاهر من قوله ارى لك الاستحباب لا الوجوب وح يكون دالا على حصول البراءة بالتقديم ايضا
وعن الرواية الثالثة بعد الاغماض عن سندها فاولا بانه ليس من قبيل ما نحن فيه لانه منصوص ولكن ورد فيه نصان متعارضان فالحاق
غير المنصوص به قياس كما مر وثانيا بانه معارض للاخبار الدالة على التخيير وجواز العمل بكل من الخبرين وثالثا بانه معارض للاخبار الدالة
على التوقف لان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وحكم اخر من الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل
للوجوب وحكم اخر ما عدا التحريم كما هو ظاهر هو اوردا التوقف فالاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد سهى وغفل متن

التقرير ما ذكره المص في ان ما ذكره السائل وانبت وجوب الاحتياط فيه غير ما نحن فيه وان مع حضور الامام ع لا معنى للعمل بالاصل والجواب هو منع دلالة تلك الاحاديث على ازيد من الرجحان فلا مانع على هذا من كون بعض افراد الاحتياط واجبا **قوله** ره وثانيا بتسليم عدم جواز العمل بالاصل الخ **اقول** قد عرفت ان دليل العقل يشهد ببراءة ذمة المكلف عما لم يبلغ اليه النص فيه وانهم ع قالوا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بعين حتى يصل اليكم النهي عنه كل ما حجب علمه موضوع والناس في سعة ما لم يعلموا وغير ذلك من دون تقييد بزمان الحضور والغيبة والتمكن من الوصول الى حضرته وعدمه فالظاهر جواز العمل بهذا الاصل لكل مكلف في كل زمان الا ان يعلم ان الحكم ناقلا عن الاصل ومقتضاه والذمة مشغولة به ولكن لم يصل اليه نعم يجب الفحص والسؤال وعلى تقدير تسليم وجوب الفحص على كل مكلف عن كل ما يمكن ان يصدر عنه في جميع عمره من الافعال والتروك فنقول بجواز العمل بالاصل في مجموع زمان الفحص الى ان يظهر التامل عنه نعم التوقف في بعض الافعال او التروك الى تمام زمان الفحص ثم العمل بما ظهر من الفحص هو الاولى ودعوى الاجماع المعتبر في امثال هذه المسائل حالها غير خفية **قوله** ره فان اشتغال الذمة الخ **اقول** قد عرفت ان عدم اشتغال الذمة يقيني ولا يزول الا بالتاخير الى ذهاب الحمرة وكذا عدم جواز الافطار **قوله** ره وثانيا بان الظاهر من قوله ارى لك الاستحباب لا الوجوب **اقول** قد سبق ان خصوص هذا المورد مما يجب فيه الاحتياط **قوله** ره ولكن ورد فيه نصان متعارضان **اقول** قد ظهر وسيظهر ان شاء الله ان الاحتياط في هذا القسم ايضا ليس واجبا على الاطلاق **قوله** ره وثالثا بانه معارض للاخبار **اقول** انا قد امرنا بالاحتياط مرة وبالتوقف اخرى وخيرنا وجوزنا فعل كل شيء وتركه مع عدم النص وعدم الترجيح ومن نظر الى المجموع وقصد الجمع لا يشك في عدم تعين الاحتياط كما

وورابعا باحتمال ان يكون المراد بالاخذ بما فيه الحائطة لدينك الاخذ بما وافق كتاب الله وترك ما خالف كتاب الله اذ ليس هذا الوجه من
الترجيح مذكورا في هذه الرواية مع انه مذكور في جميع الروايات الواردة في هذا الباب بدلا عن هذا الوجه المذكور في هذه الرواية و
خامسا بامكان الحمل على الاستحباب ويشعر باستحباب الاحتياط في ترك ما يحتمل التحريم صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابرهيم ع قال سالته
عن الرجل يتزوج المراة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد
يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة
فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى
معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث ولا يخفى انه يظهر من الرواية قدرته على الاحتياط مع العلم
بالتحريم في العدة والجهل بانها في عدة ويظهر منها انه معذور في ترك هذا الاحتياط ولفظ اهون فيه اشعار باستحباب الاحتياط مع العلم بالتحريم في العدة والجهل بكونها في العدة واعلم ان لجواز التمسك باصالة براءة الذمة وباصالة العدم وباصالة عدم تقدم الحادث شروطا احدها ما مر من عدم استلزامه لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى وثانيها ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم او من في حكمه مثلا اذا فتح انسان قفصا طائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهرب دابته وضلت او نحو ذلك فانه لا يصح التمسك ببراءة الذمة بل ينبغي للمفتي التوقف عن الافتاء ولصاحب الواقعة الصلح اذا لم يكن منصوصا بنص خاص وعام لاحتمال اندراج مثل هذه الصورة في قوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ومما يدل على حكم من اتلف ما لا لغيره اذ نفي الضرر غير محمول على نفي حقيقته لانه غير منفي بل الظاهر ان المراد به نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع والحاصل ان في مثل هذه الصورة لا يحصل العلم بل ولا الظن بان الواقعة غير منصوصة وقد عرفت ان شرط التمسك بالاصل فقدان النص متن

كما ادعاه المعترض وسيجيء جملة من الاحاديث وستظهر ان شاء الله جلية الحق ثم انك قد عرفت ان ترك المحتمل للحرمة وفعل محتمل الوجوب كلاهما مورد للاحتياط فيكون التوقف بالمعنى المذكور اخص من الاحتياط وان لم يكن هو بعينه فمن قال بان الاحتياط منحصر في الثاني فلعله سهى وغفل **قوله** ورابعا الخ فيه بعد لا يخفى **قوله** وخامسا الخ محمل مستحسن وما يستفاد من الصحيحة قول فضل وشاهد عدل **قوله** احدها ما مر الخ فيه ما مر فراجع **قوله** وثانيها ان لا يتضرر الخ انت تعلم ان التمسك بالبراءة بالنسبة الى المكلف ليس مرجعه الا عدم الزام المكلف لفعل شيء او تركه وكونه مخيرا في اختيار ما شاء منهما الى ان يبلغه دليل يقطع عذره ويتم به الحجة عليه ولو كان لزوم تقليد المجتهد المفتي باحدهما عليه وبالنسبة الى المفتي ليس الا عدم حكمه بما في الواقع وعدم عثوره على ما يدل على اشتغال ذمة المستفتي بشيء ولازم ذلك جواز كل منهما للمستفتي ثم مع ملاحظة المفتي لقوله ع ما حجب علمه فهو موضوع واشباهه يفتي بالاباحة الشرعية فعلى هذا نقول لا شك في قبح الاضرار عقلا وشرعا اذا لم يكن له جهة محسنة كالقصاص مثلا وانما الكلام في لزوم جبرانه على المكلف وفي مقدار الجبران فان كان عليهما او على الاول دليل معتبر فلا يجوز التمسك بالاصل اذ لا اعتداد بالاصل الامع الناقل والا فحكم الاصل جار وعلى المضر الندم وعلى المتضرر الصبر والاحتساب واما مجرد احتمال ان يكون ما نحن فيه مندرجا تحت قوله ع لا ضرر ولا ضرار او مندرجا تحت حكم ما دل على حكم من اتلف ما لا لغيره فلا يكفي لعدم امضاء حكم الاصل الذي دل على حجيته العقل والنقل **قوله** ره وقد عرفت ان شرط التمسك بالاصل الخ ما نعرف شرطا الا عدم وصول النص اما مطلقا او بعد الفحص اللازم على المكلف واما لزوم كون الواقعة غير منصوصة في الواقع فكلا وعدم الوصول والظفر امر يصح لكل مكلف ومفتش من نفسه نعم لو كانت الواقعة مما يعم به البلوى

او اكثر او اقل في نفي الزائد وعلى هذا القياس بل كل نص يبين فيه اجزاء ذلك المركب كان دالا على عدم جزئية ما لم يذكر فيه فيكون نفي ذلك المختلف فيه منصوصا لا معلوما بالاصل كما لا يخفى ثم اعلم ان جماعة من الفقهاء كثيرا ما يستعملون الاصل المحمول عليه العدم وبعد التامل يظهر رجوعه الى ادعاء اصالة الوجود كما قالوا الاصل عدم تداخل الاسباب يعني اذا تحقق امارتان بشيء فالاصل عدم الاكتفاء بفعل ذلك الشيء مرة واحدة بل يلزم فعله متعددا بحسب تعدد سببه وكذا كثيرا ما يستعملون لفظ الاصل في مواضع لا يرجع الى الاصل المذكور انه حجة ولا الى القاعدة المستفادة من الشرع والشهيد الاول في القواعد استعمل لفظ الاصل في مواضع منها صحيح ومنها لا يظهر له وجه قال الاصل عدم اجزاء كل من الواجب والندب عن الاخر وقال الاصل ان النية فعل المكلف ولا اثر لنية غيره وقال الاصل عدم بلوغ الماء كرا وقال قد يتعارض الاصلان كدخول المأموم في صلوة و شك هل كان الامام راكعا او رافعا ولكن يؤيد الثاني بالاحتياط متن

انا لا اصل في امثال هذه المواضع اي شيء اريد به وبعد وضوح المراد ينبغي التامل في دعوى الاصالة هل هي حقة ام باطلة فنقول قال الاستاد الوحيد في شرح الدروس وما يقال ايضا ان الاصل عدم التداخل فكلام خال عن التحصيل ولما كانت النسخة مغلوطة لم انقل عبارته وحاصله ان المراد بالاصل هنا اما الظاهر واما الاستصحاب واما الغلبة والكثرة وحمل عدم التداخل على الجميع خلاف الظاهر بل خلاف الواقع **قوله** ره والشهيد الاول ره في القواعد الخ استعمل لفظ الاصل في مواضع **اقول** قد علمت ان الشهيد الثاني قدس سره في التمهيد حصر ما يطلق عليه الاصل في المعاني الاربعة المتقدمة والظاهر ان المعاني الاربعة التي تقدمت غير خارجة عن تلك الاربعة اذا اريد بالراجح ما يشمل اليقين فينبغي التامل فيما قاله في القواعد ليظهر ان كل اصل مذكور فيه اي معنى اريد به من تلك المعاني ثم النظر في انه هل هو مطابق للواقع ام لا فنحن نذكر واحدا واحدا فنقول ذكر المص تسعة عشر موضعا استعمل لفظ الاصل فيها الاول قال ره القاعدة الخامسة ان كلا من الواجب والندب لا يجزي عن صاحبه لتغاير الجهتين وقد يتخلف هذا الاصل في مواضع منها اجزاء الواجب عن الندب في صلوة الاحتياط التي يظهر الغنى عنها وكذا الوصام يوما بنية القضاء عن رمضان فتبين انه قد صامه فانه يستحق على ذلك ثواب الندب واما اجزاء الندب عن الواجب ففي مواضع منها صوم يوم الشك ثم عد ره مواضع اخرى **اقول** يظهر من كلامه ان المكلف لو نوى الوجوب في فعل ليس هو واجبا عليه في الواقع بل مندوبا او نوى الندب في فعل ليس مندوبا في الواقع بل واجبا لكان هذا الفعل المنوي لغوا الا ان يكون مندوبا يترتب عليه ثواب المندوب في الصورة الاولى وواجبا يترتب عليه ما يترتب على الواجب من الثواب على الفعل واسقاط القضاء والعقاب واللوم في الثانية ولعل الوجه فيه هو ان قوله ع لكل امرء ما نوى يقتضي ان يقع

بل يحصل القطع ح بتعلق حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم انه مجرد التعزير او الضمان او هما معا فينبغي للضار ان يحصل العلم ببراءة ذمته بالصلح والمفتي الكف عن تعيين حكم لان جواز التمسك باصالة براءة الذمة والحال هذه غير معلوم وقد روى البرقي في كتاب المحاسن عن ابيه عن درست بن ابي منصور عن محمد بن حكيم قال قال ابو الحسن ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا واذا جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه فقلت ولم ذاك قال لان رسول الله اتى الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون اليه من بعده الى يوم القيمة فان قلت هذه الرواية كما تدل على حكم ما اذا حصل الضرر تدل على غيره ايضا قلت لا ثم فانا ندعي انه ليس داخلا في ما لا تعلمون فان قبح تكليف الغافل معلوم وموضوعية ما حجب علمه عن العباد معلوم واباحة ما لم يرد فيه نهي معلوم للاخبار المذكورة واما في صورة الضرر فيكون التكليف ح تكليف غير الغافل معلوم اذ الضار يعلم انه صار سببا لاتلاف مال محترم واشتغال الذمة ح في الجملة بما هو مركوز في الطبايع وكذا الكلام في كونه مما حجب علمه عن العباد وما لم يرد فيه نهي وثالثها ان لا يكون الامر للتمسك فيه بالاصل جزء عبادة مركبة فلا يجوز التمسك به لو وقع الاختلاف في صلوة هل هي ركعتان متن

مع الفحص وعدم وجدان النص يحصل الظن وان شئت قلت العلم العادي بان حكم الواقعة موافق لمقتضى الاصل كما تقدم في قول المص ايضا **قوله** بل يحصل القطع الخ لا بد من ملاحظة ما يحصل به القطع اذ نحن نقطع بحرمة الاضرار اذا كان ظلما ولازمه العقاب ولا نقطع بالا الدائر بين العقاب والضمان والظاهر من ملاحظة الحديث المتقدم الحكم بلزوم الجبران والتراد المضار لما يحكم به اهل الخبرة ثم الصلح او ابراء المستضر تحصيلا لليقين بالبراءة لاحتمال الزيادة بحسب الشرع **قوله** اذ الضار يعلم الخ ان علم انه صار سببا لاتلاف مال محترم اعني ما يجب على المتلف عوضه فالامر واضح ولكنه من اين علم لان مجرد الاحتمال الذي سبق في اول كلام المص لا يصير سببا لهذا العلم وان علم انه صار سببا لاتلاف هو محرم فلا يصير هذا العلم سببا للعلم باشتغال الذمة **قوله** ره واشتغال الذمة الخ المركوز في الطبايع وحكم العقول بالاشتغال ان جاز لاجله الحكم بالاشتغال شرعا فلا كلام والا فلا ثمرة لهذا النزاع لما نحن فيه **قوله** ره بل كل نص الخ ان كان النص في مقام بيان الواجب فالظاهر ما افاده ره والا فكم من نص بين فيه بعض الاجزاء او بعض الشروط او بعض الموانع **قوله** ره وبعد التامل يظهر رجوعه الخ **اقول** قد يكون بعض الموجودات مستلزما لعدم البعض الاخر وبالعكس فيصير عدم كل منهما بالاخر فنقول فيما ذكره المص مثلا ان هناك اسبابا يمكن ان يقتضي كل منها المسبب منفردا وان لا يقتضي بل يقتضي المجموع مسببا واحدا لكونها اسبابا شرعية لا عللا تامة ولازم الاول اعني الاقتضاء الاستقلالي عدم انضمام بعض الاسباب الى البعض ليتم به الاقتضاء ولازم الثاني الانضمام فعبر عن اللازم الثاني بالتداخل وعن اللازم الاول بعدم التداخل واريد من عدم التداخل ملزومه الذي هو امر وجودي ومقتضي لوجودات متعددة ومن لا يتامل يتوهم ان قولهم عدم التداخل مثل قولهم عدم زيد وعدم بكر هذا حاصل ما افاده ره والمهم ان يلاحظ

وقال الاصل صحة البيع وقال الاصل عدم القبض الصحيح يعنى للمبيع وقال الاصل عدم معرفة المشترى بصفة المبيع وقال قد
يتعارض الاصل والظاهر وقال الاصل عدم تقدم الاسلام وقال الاصل السلامة من العلة وقال الاصل فى اللفظ الحمل
على الحقيقة الواحدة وقال الاصل فى الكلام الحقيقة وقال الاصل يقتضى قصر الحكم على الظاهر مدلول اللفظ وانه لا يسرى
الى غير مدلوله وقال الاصل عدم تحمل الانسان عن غيره ما لم ياذن له وقال الاصل ان كل واحد لا يملك اجبار غيره متن

كل فعل على الوجه الذى نواه المكلف ومثل هذا الفعل فى الصورة الاولى وقع على وجه الوجوب
ولكنه لما لم يكن واجبا فى الواقع لم يكن الوجوب الذى نواه المكلف مطابقا للواقع بل هو وجوب
اختراعى المكلف ولما لم ينو الندب لم يقع مندوبا وان كان فى الواقع مندوبا فلا يبدان يقصد
المكلف فى كل فعل الوجه الواقعى له من الوجوب وغيره حتى يترتب عليه الاثر واذا لم ينوه كذلك
لا يترتب عليه الاثر فيكون لغوا بلا ثمر فكيف يكون مجزيا عما هو ثابت على ذمة المكلف فظهر
من هذا ان مراده من الاصل القاعدة المستفادة من الحديث وامثاله ويمكن ان يكون
مراده الراجح لكون الغالب عدم صحة الفعل اذا نوى لا على وجهه الواقعى فاذا لم يكن صحيحا
فكيف يترتب عليه الثواب او غيره واما الاصل بمعنى الدليل فعدم ارادته ظاهر واما
بمعنى الاستصحاب فليس هناك عدم معلوم حتى يستصحب عند الشك لان عدم الاجزاء والا
امران حادثان بعد الشرع يعلمان من جهته والحق ان الحديث الاول لا يدل على ما قلناه
بل الظاهر منه ان كل فعل قصد به الله تعالى فهو لله وما قصد به الوثناء فهو للرثاء يعنى يترتب
عليه ما يترتب على الرياء وان دعوى عدم صحة الفعل اذا لم يقصد وجهه الواقعى غير مسموع
الا بدليل وشاهد فضلا عن دعوى الغلبة والدلائل التى استدلوا بها على اعتبار الوجه
منظورة الشيخ قال ره الفائدة الثلثون الاصل ان النية فعل المكلف ولا اثر لنية غيره
ويجوز النية عن غير المباشر فى الصبى غير المميز والمجنون اذا حج بهما الولى وقد يؤثر نية الانسان
فى فعل المكلف وله صور منها ان ياخذ الامام الزكوة قهرا من الممتنع فيمتنع ان تعرى عن النية
فيمكن ان يقال تجب النية من الامام وان كان الدافع المكلف اقول الفاعل القادر
المختار اذا كان عاقلا بالغا مع تحقق سائر شرائط التكليف لا يمكن ان يفعل ويترك من غير
قصد وارادة لما يقصد ومن ثم لما اعتبر الشارع فى العبادات ضم القربة صارت النية هو هذا

وقال الاصل فى الاحكام التابعة للمسببات ارتباطه بحصول تمام المسمى وقال الاصل عدم تداخل الاسباب وقال الاصل فى البيع
اللزوم وقال الاصل فى العقود الحلول وقال الاصل فى الميراث النسبى لتولد وفى السببى لانعام بالعتق وقال الاصل فى
الهيئات المستحبات ان تكون مستحبة لامتناع زيادة الوصف على الاصل وفى الاكثر اخرج مواضع من الاصل الذى ذكر متن

القصد تقربا الى الله تعالى ولا معنى لقصد شخص لفعل شخص اخر فتكون النية فعلا للمكلف
هو الامر المقطوع به فيكون الاصل بمعنى الراجح الشامل للقطع والصبى والمجنون ليسا مكلفين
ونسبتهما الى الولى المكلف كنسبة يده ورجله اليه فلا بد له فى فعله الذى كلف به وهو
الحج بهما من النية وقوله لهما قل احج حجة الاسلام مثلا ليس بنية لهما وانما هو تلقين لصورة
النية ولسانهما بمنزلة جارحة منه وبالجملة الفاعل فى الحقيقة هو الولى وهما التان لفعله
والنية امر قلبى قائم به فهذه الصورة ليست خارجة عن الاصل واما المكلف المقهور الدافع
للزكوة فان صار بحيث ارتفع عنه القصد لاجل القهر او كان بحيث لم يتقرب بفعله الى الله
فليس دفعه عبادة واداء الزكوة من حيث هى عبادة وعدم وجوب الدفع عليه مرة اخرى
غير مستلزم لان يكون الدفع عبادة محتاجة الى النية حتى يقال انها لا يجوز ان تعرى عن النية
فنية الامام وهى قصد الدفع عمن لا قصد له او لا تقرب له تقربا الى الله تعالى اثرت فى
فعل هذا المقهور والحاصل ان الزكوة لها حيثيتان الاولى كونها عبادة يقصد بها
التقرب والثانية كونها دينا لازم الاداء وعلى الاول مشروطة بالنية ويمتنع ان تعرى عنها
واما على الثانى فلا ولا دليل على كون دفع المقهور عبادة حتى يحتاج الى النية بل لما لم يقصد
التقرب لم يكن عبادة ولما وصل المال الى الفقير لم يجب الاعادة فاتضح ان كون هذه الصورة
ايضا خارجة عن هذا الاصل لا وجه له ظاهرا ثم ذكر صورة اخرى فراجع حتى يظهر حالها
الثالث قال ره القاعدة الثالثة قاعدة اليقين وهى البناء على الاصل وهو استصحاب
ما سبق ثم قال ومن فروعها طهارة الماء لو شك فى نجاسته ونجاسته لو وقع فيه نجاسة
وشك فى بلوغه الكرية لان الاصل عدم بلوغها اقول قد سبق ما يعلم منه ما فى هذا
التفريع الرابع قال ره وقد يتعارض الاصلان الى اخر ما نقلنا المص اقول قال الشهيد

الثانى ره فى التمهيد ومنها اى من فروع قاعدة تعارض الاصلين اذا ادرك الامام فى الركوع
فكبر وركع معه وشك هل رفع امامه قبل ركوعه ام بعده والمذهب انه لا يعتد بتلك الركعة
لان الاصل عدم الادراك مع انه معارض باصالة بقاء الامام فى الركوع اقول فظهر
ان المراد بالاصل ههنا الاستصحاب الخامس والسادس والسابع قال ره بعد ما نقلنا المص
من قوله وقد يتعارض الاصلان الى اخره وكالشك فى بقاء العبد الغائب فيجب فطرته او لا
ويجوز عتقه فى الكفارة او لا والاصح ترجيح البقاء على اصل البراءة كاختلاف الراهن والمرتهن فى
فى تغير العصير عند الراهن او بعد الاداة المرتهن فسخ البيع المشروطة به فالاصل صحة البيع
وعدم القبض الصحيح لكن الاول اقوى لتايده بالظاهر من صحة القبض وكذا لو كان المبيع
عصيرا وكذا لو اختلف البايع والمشترى فى تغير المبيع وهو مما يحتمل تغيره والاصل عدم
التغير وصحة البيع والاصل عدم معرفة المشترى بهذه الصفة التى هو عليها الان فان
حاصل دعوى البايع ان المشترى بهذه الصفة ويتايد هذا باصالة عدم وجوب الثمن على
المشترى الا بما يوافق علمه ويقوى اذا كان دعوى المشترى حدوث عيب فى المبيع بعد الرؤية
لان الاصل عدم تقدم العيب على الزمان الذى يدعيه المشترى حدوثه فيه اما لو ادعى
المشترى اشتماله على صفة كمال حين الرؤية كالسمن والصنعة وهو مفقود الان وانكر البايع
اشتماله عليها فانه يترجح قول البائع لاصالة عدم تلك الصنعة وقال الشهيد الثانى ره فى
التمهيد وقولهم الاصل فى البيع اللزوم والاصل فى تصرفات المسلم الصحة اى القاعدة التى وضع
عليها البيع بالذات وحكم المسلم بالذات اللزوم وصحة تصرفه لانه وضع البيع شرعا لنقل المال
كل من المتبايعين الى الاخر وبناء فعل المسلم من حيث هو مسلم على الصحة وذلك لا ينافى نقضه
بدليل خارجى كوضع الخيار فى البيع وعروض مبطل لفعل المسلم اقول ان كان مراده بالاصل

فى قوله الاصل صحة البيع القاعدة بناء على انه من تصرفات المسلم وبناء فعله على الصحة فنقول
الذى يدل عليه الدليل هو ان المسلم اذا فعل فعلا يمكن ان يكون له وجه وجيه عند الشارع
وان يكون على خلاف الشرع فاللازم ان نحمله على الاول مثلا اذا دخل العالم على الظالم يمكن
دخوله لاجل تحصيل الدنيا منه وان يكون لتخليص مؤمن من يده ولو بعد حين فنحمله على الثانى
ونكذب سمعنا وبصرنا ما لم نجد اليه سبيلا واما ان الافعال التى يشترط فيها العلم والالتفات
ويمكن صدوره جهلا او غفلة فلزوم حملها على انها صدرت من العلم والذكر لا من الجهل و
الغفلة غير مسلم لا بد له من دليل ولا يحضرنى الان دليله وان كان مراده ان البيع اذا
وقع صحيحا ثم شك فى عروض مبطل فالاصل بقاء الصحة فيرجع الى الاستصحاب وظاهر
ان المثال ليس منه واما قوله ره الاصل عدم القبض الصحيح فان اراد ان القاعدة كذا فلا بد
من بيانه وان اراد ان الراجح كذا فالمسلم هو ان عدم القبض لكون القبض حادثا هو المعلوم
واما بعد وجود القبض فكون عدم الصحيح منه اصلا دون عدم الفاسد لا يظهر له اصل
بل الظاهر ان الاصل على طريقتهم هو عدم القبض الفاسد لان الاصل صحة افعال المسلم واما
عدم معرفة المشترى بصفة المبيع فالاصل فيه بمعنى الراجح لان علم الانسان مسبوق بالجهل
البسيط قطعا الا من عجنت طينته بالعلم الثامن قال ره قد يتعارض الاصل والظاهر
ففى ترجيح احدهما وجهان وصوره كثيرة كغسالة الحمام وبعج الاصحاب هنا الظاهر يعنى النجاسة
ثم ذكر صورا اخرى اقول الاصل المعارض للظاهر قد يكون بمعنى الاستصحاب وقد يكون
المراد منه غيره فلا بد فى كل موضع ان يتامل ويحمل على ما هو الظاهر منه التاسع قال
الاصل فى اللفظ الحمل على الحقيقة الواحدة فالمجاز والاشتراك للدليل اقول المراد بالاصل هنا
ظاهر العاشر قال الاصل فى الكلام الحقيقة اقول هذا ايضا كسابقه الحادى عشر

قال ره قاعدة الاصل قد يقتضى قصر الحكم على مدلول اللفظ لانه لا يسرى الى غيره مدلوله الا
فى مواضع منها العتق فى الاشقاص لا فى الاشخاص لا على مذهب النخ فى السراية الى الحمل
والعفو عن بعض المستحق فى الشفعة على احتمال وعن بعض القصاص فى النفس على وجه وذكر
غير ذلك ايضا اقول الاصل هنا بمعنى الظاهر الراجح لان مبنى الكلام على عدم السراية
الثانى عشر قال ره الاصل عدم تحمل الانسان عن غيره ما لم ياذن له فيه الا فى مواضع تحمل
الولى عن الميت قضاء الصلوة والصيام والاعتكاف وتحمل الامام القراءة عن المأموم ثم
قال والتحمل فى زكوة الفطرة عن الزوجة واجب النفقة والمملوك بناء على ملاقاة الوجوب
لهؤلاء اولا والتحمل عنهم بعده ثم قال وتحمل الاب المزوج ولده الصغير المهر فى ماله اقول
ظاهر هذه العبارة على ما فى النسخة التى هى عندى ان يكون المستتر فى قوله ياذن عائدا الى
الغير اذا عرفت هذا فنقول الاصل اى الامر المعلوم المقطوع به او القاعدة المستفادة
من العقل انه لا يجوز لاحد ان يفعل فعلا كلف به غيره عوضا عن ذلك الغير بحيث يترتب
عليه الاثر من الثواب وعدم العقاب وبراءة الذمة الا ان يجوز الشارع المكلف هذا التحمل
سواء كان بتجويزه فى ضمن الايجاب والالزام او ضمن غيره لان مقتضى التكليف اتيان المكلف
بالفعل بنفسه وقد اذن الشارع وجوز التحمل فى مواضع كان يعطى الولى عن غير الميت فيثاب
بفعله الميت ويترتب عليه تحمل الزكوة والمهر ولا شك ان اذن الغير وعدم اذنه لا مدخل له فى جواز
هذا التحمل وعدم جوازه وحمل عبارة الشهيد على هذا المعنى غير جائز لان المواضع التى ذكرها
ليست مما جاز فيه التحمل مع عدم اذن الشارع نعم هى مما لم ياذن فيه الميت والزوجة وغيرها
والولد الصغير وبالجملة ان اراد من العبارة ظاهرها فيكون قوله الا فى مواضع فى موضعه لكن
فى كون ما ذكره اصلا تامل وهو مطالب باثباته وكذا ان اراد بالاصل القاعدة المستفادة من

الشرع

الشرع وان اراد ما قلناه فالعبارة قاصرة عنه بل لا ربط لها به ويمكن ان يكون مراده ره بالاصل
الغالب الكثير لانه احد معانيه كما قاله الاستاد الوحيد فى شرح الدروس فيكون المعنى
ان الغالب من مواضع التحمل عدم جوازه مع عدم الاذن من المتحمل عنه ولكن فى مواضع قليلة
وقع التحمل من غير الاذن فالموضع المشتبه يحمل على الغالب وصدق هذه الدعوى انما يعلم
بعد تفحص المواضع وتحقق الغلبة كما ادعاه شعر ولكن اذا قالت حذام فصدقوها
فان القول ما قالت حذام الثالث عشر قال ره قاعدة الاصل ان كل واحد لا يملك اجبار
غيره الا فى مواضع اجبار السيد رقيقه على النكاح وليس لرقيقه اجباره عندنا والاب
والجد للصغيرة والمجنونة والصغير فقط والمجنون الكبير اذا كان النكاح حلالا له لظهور
امارة التوقان او برجاء الشفاء المستند الى الاطباء الى اخر ما قال اقول مرجع هذا
الاصل الى اصالة عدم الحادث ويمكن ان يكون المراد منه الغالب ايضا لان ملك الاجبار
قليل بالنسبة الى عدمه الرابع عشر قال ره قاعدة الاصل ان الاحكام التابعة للمسميات
ارتباطها وفى نسخة ان تناط بحصول تمام المسمى كالحمل فانه علق عليه وضعه العدة فيشترط
خروجه بتمامه الى اخر كلامه اقول المراد بالاصل هنا ظاهر اذ الظاهر ان يكون حصول
البعض معنى مجازيا للفظ الخامس عشر قال ره قاعدة الاصل فى الاسباب عدم تداخلها وقد
استثنى منها مواضع اقول قد نقلنا عن شرح الدروس كلاما على هذا الاصل السادس
عشر قال ره الاصل فى البيع اللزوم وكذا فى سائر العقود ويخرج عن الاصل فى مواضع لعلل
خارجية فالبيع يخرج الى الفسخ والانفساخ بامور منها اقسام الخيار المشهورة ثم انه ره قسم
سائر العقود الى ما هو لازم من طرفيه والى ما هو جائز من طرفيه والى غير ذلك اقول
الاصل هنا بمعنى القاعدة كما نقلناه من تمهيد القواعد السابع عشر قال ره قاعدة الاصل

وانت بعد ما احطت خبرا بشرط العمل بالاصل تتمكن من معرفة الصحيح منها من غيره بعد اطلاعك فى الجملة على الفروع الفقهية
مثلا الاصل فى البيع اللزوم ليس له وجه لان خيار المجلس مما يعم اقسام البيع وهكذا والغرض من نقل جملة من مواضع استعمال
الاصل ان تمتحن نفسك ليتشحذ ذهنك وتحقيق الاصل على هذا الوجه مما لا يحتمل فى غير هذه الرسالة والله اعلم القسم
الرابع الاخذ بالاقل عند فقد الدليل على الاكثر كما يقول بعض فى عين الدابة نصف قيمتها ويقول الاخر ربع قيمتها فيقول
المستدل يثبت الربع اجماعا فينتفى الزائد نظرا الى البراءة الاصلية وعد صاحب المعتبر هذا القسم من البراءة الاصلية وذكر
فى الذكرى انه راجع اليها والحق انه قسم من اقسام اصالة البراءة ولا وجه لعده قسما على حدة الا انى التزمت ان اورد كل ما
فى ادلة العقل ثم اذكر ما هو الحق عندى واعلم ان التمسك بهذا القسم لا يكاد يصح الا ان يعلم تحقق اجماع شرعى او دليل اخر على ثبوت
الاقل والاشتغال الذمة معلوم
فيجب تحصيل العلم ببراءة الذمة
لا يعلم بالاقل وقد عرفت ما فى حجية
الاصل اذا كان من هذا القبيل
متن

فى العقود والحلول يعنى حلول العوضين اقول يمكن ان يكون المراد بالاصل هنا ايضا القاعدة
بمعنى ان الذى وضع عليه العقد هو ان يترتب عليه اثره ومطلوب العقلاء فى الاغلب حصوله
عاجلا الثامن عشر قال ره قاعدة الاصل فى الميراث النسبى التولد فمن ولد شخصا يترتب
عليه طبقات الارث وفى الميراث السببى الانعام بالعتق او الضمان او الولاية والنسب مقدم
لانه اصل الوجود ثم العتق لانه اصل فى وجود المعتق لنفسه ثم الضامن لانه منعم خاص ثم
الامام اقول الظاهر ان المراد بالاصل هنا ليس احد المعانى الاربعة بل غرضه ان العلة
التى من اجلها شرع الميراث النسبى التولد والتى من اجلها شرع السببى الانعام وكل من العلتين
له فروع يترتب عليه وينضم الى كل واحد منهما ضمائم يختلف لاجلها الحكم وهما مضبوطتان
فى جميع الصور فان شئت التفصيل فلاحظ طبقات الارث النسبى والسببى واختلافهما قدرا
مع تحقق معنى التولد والانعام فى الجميع التاسع عشر قال ره قاعدة الاصل فى هيئة المسجد
ان تكون مستحبة لامتناع زيادة الوصف على الاصل وقد خولف فى مواضع وذكر فى بعض
المواضع اقول ليس الامتناع بمعناه الاصطلاحى اعنى الامتناع الذاتى او العادى اذ
التخلف فى الاول محال فلا معنى لقوله وقد خولف وفى الثانى لا بد ان تكون تلك المواضع
معجزة خارقة للعادة بل المراد بالامتناع هو ان العقل يابى فى بادى النظر عن زيادة الوصف
على الاصل لعدم عثوره عليها الا نادرا فكانه جعل عدم الزيادة واجبا مستمرا بحسب العادة
فاطلق على نقيضه الامتناع فيكون الاصل بمعنى الراجح قوله ره الاصل فى البيع اللزوم
ليس له وجه لان خيار المجلس مما يعم اقسام البيع اقول مراده ره من هذا القول هو ان اللزوم
حكمه حكم العرض اللازم للطبايع فان ما هذا شانه قد يتغير بالقاسر ثم اذا زال عاد الشئ
الى الحالة الطبيعية الاصلية كتشكل الاستدارة بالنسبة الى العناصر فلما كانت المصلحة الباعثة

القسم الخامس التمسك بعدم الدليل فيقال عدم الدليل دليل على كذا فيجب انتفاؤه قال فى المعتبر وهذا يصح فيما علم
انه لو كان هناك دليل لظفر به اما لا مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة وكلامه فى غاية الجودة فيما
يعم به البلوى يمكن التمسك بهذه الطريقة واما فى غيره فيحتاج الى المقدمتين المذكورتين ولا يتم الا بهما مع استحالته
عندنا لما عرفت فلا نعيده قال فى الذكرى ومرجع هذا القسم الى اصالة البراءة والظاهر ان الفقهاء يستدلون بهذه الطريقة
على نفى الحكم الواقعى وباصالة البراءة على عدم تعلق التكليف وان كان هناك حكم فى نفس الامر فلذا عدا قسمين واختلف العلماء
فى ان عدم المدرك هل هو مدرك شرعى لعدم الحكم اولا وقد عرفت تمام حقيقة الحال والحق عندنا انه لا يوجد واقعة الا وله
مدرك شرعى ببركات ائمة الهدى عليهم السلم ولا اقل من انه اجمالا مما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وفى كل
شئ مطلق حتى يرد فيه نهى وفى
اخبار التوقف وغير ذلك مما مر
فلا تغفل متن

على شرع البيع وهو نقل المال مقتضية لان يكون على صفة اللزوم قال الاصل فى البيع
اللزوم ولا ينافى هذا ان يعرضه الخيار الذى هو بمنزلة الصفة القسرية وفائدة هذا الاصل
احتياج ما هو كذلك الى الدليل دون اللزوم الذى هو اللازم وكان فى عبارة الشهيد
قدس سرهما اشارة الى ما قلناه فتذكر قوله والظاهر ان الفقهاء قدم ما يستفاد منه
شرح هذا الكلام ونزيد بيانا فنقول لا يخفى ان نفى الحكم الواقعى مما لا فائدة فيه من حيث
هو هو لان الفقه يعلم به العمل واما العلم بثبوت الاشياء او انتفائها فى نفسها لا سيما احكام
افعال المكلفين وان كان وظيفة لعلم فهو وظيفة علم اخر وعلى هذا فمن يستدل بهذه الطريقة
على نفى الحكم فى الواقع انما يستدل به لاثبات عدم التكليف اللازم لهذا النفى اذ لا تكليف
حيث لا حكم فان استدل ثانيا بالبراءة الاصلية على العدم يكون الغرض من الادلة على مدلول
واحد هو مطلوبه فى بعض المطالب وان يمكن فاستدل على العدم اولا ثم على النفى فان
كان الثانى على العدم ايضا وتوسيط النفى للانتقال الى لازمه فصحيح كالاول والا فهذا
ثم انت اذا فتشت وجدت مرجع هذا القسم والبراءة الاصلية الى عدم وجدان الدليل لكنهم
اختلفوا فمنهم من يقول بعدم الملازمة بين عدم الوجدان وعدم الوجود ومنهم من يدعيها
فواحد يقول لم اجد الدليل فلا تكليف والاخر يقول لم اجد فلا دليل فى الواقع فلا تكليف
وقد اعترف المص بان القسم الرابع من اقسام اصالة البراءة وقال فى القسم الثالث بعد ما
فرق بينه وبين الثانى لم يفرق جماعة بينهما فعدوهما واحدا فليت المص عدّ الجميع واحدا
وتكلم عليه والحاصل ان اصالة العدم هى التى يعود عليها رحى الاقسام الاربعة بل الخمسة
لان مرجع الاستصحاب الى اصالة عدم تجدد الرافع والغاية كما سيظهر ان شاء الله تعالى قوله ره
السادس قوله هذا الاصل هو الحجة بعد الكتاب والسنة بل ما يثبت به من الاحكام اكثر

عكس ز د

استصحاب

النظرية اكثر مما يثبت بالكتاب فامهد مقدمة ثم اشرع في شرح ما افاده المصنف قده فاقول الظاهر ان كل عاقل اذا راجع وجدانه يجد في الزمان اللاحق وجود ما علم بوجوده في الزمان السابق ارجح عنده من عدمه وان كان ما يحتمل للامرين حين المراجعة في بادي النظر والحاصل ان العقل اذا لاحظ ممكن الوجود الذي من شانه دوامه بدوام علته التامة وزواله بزوالها في زمان يكون من المحتمل عنده ان تحدث علة الزوال وهي عدم جزء من اجزاء العلة التامة فينعدم الممكن اولا يحدث فيبقى بوجود علة الوجود يرجح الوجود مع ملاحظة تحققه السابق وان كان هو والعدم متساويين في نظره مع ملاحظة تحققه السابق وان كان تساوي حدوث علة العدم وعدم حدوثها فيكون الوجود متيقنا اولا ومشكوكا فيه مع قطع النظر عن اليقين السابق ثانيا ومظنونا بعد ملاحظة اليقين ثالثا ولا يجوز لعاقل ان يدعي ان نسبة وجود قرية راها على ساحل بحر كان احتمال خرابها وبقائها متساويين الى عدمها عنده كنسبة وجود قرية اخرى الى عدمها عنده مع تساوي احتمالي بنائها وعدمه كيف وهو قد يبادر بقصدها للتجارة الى الاولى دون الثانية ومعلوم ان هذا الرجحان لابد له من موجب لان وجود كل معلول يدل على وجود علة لا اجمالا وليست هي اليقين المتقدم بنفسه لان ما ثبت جاز ان يدوم وان لا يدوم ويشبه ان يكون هي كون الاغلب في افراد الممكن القار ان يستمر وجوده بعد التحقق فيكون رجحان وجود هذا الممكن الخاص للالحاق بالاعم الاغلب هذا اذا لم يكن رجحان الدوام مؤيدا بعادة او امارة اخرى والا فيقوى بحسب تلك الامارة والعادة وقس على الوجود حال العدم اذا كان يقينيا مع ان استمرار العدم الازلي للممكن الحادث الى وقت ان تتم علته التامة يقيني ايضا قال العلامة في النهاية ان الاستصحاب بنفسه لا يكون دليلا على الحكم الباقي بنفسه لكنه دليل الدليل على الحكم لما تقدم في مسئلة الاستصحاب من وجوب غلبة الظن ببقاء كل ما كان محققا على حاله وهو يدل من حيث الاجمال على دليل موجب لذلك

الظن انتهى

الظن انتهى اقول هذا كلام فيه اجمال واغلاق واشتباه وتفصيل القول وتحقيق الحق هو انا اذا علمنا وجود شيء في زمان او على حالة كعلاقة الزوجية الحاصلة من كلمات صادرة عمن هو اهل له بالشرائط المقررة فنقول في يوم الجمعة وجد العقد ووجدت الزوجية والدليل على ان الزوجية تحصل بعد العقد الصحيح هو السنة مثلا فالحكم بان هذا زوج لهذه صادق في يوم الجمعة وعلة تصديق الفقيه به هو قول النبي مثلا متى صدر العقد تحققت العلاقة ثم ان الزوج قال لزوجته في يوم السبت حبلك على غاربك وقد دلت السنة على ان هذه العلاقة مزيلة فلو دل جزء على ان هذه اللفظة مما يزيلها لحصل لنا الشك في زوال تلك العلاقة لاجل الشك في ان عدم هذه اللفظة هل هو من اجزاء علة ثبوت تلك العلاقة ام لا فنفس العلاقة ثابتة في يوم الجمعة قطعا للتحقق علتها وان كان من اجزائها عدم تلك اللفظة لانها معدومة فيه كما هو المفروض وفي يوم السبت لو فرض ثبوتها لكانت ثابتة بما يثبت به في الجمعة ولكنا نظن بثبوتها وبثبوت علتها فيه ايضا لما نجد من انفسنا وهذا الذي نجده من انفسنا لابد له من موجب وهو غلبة ما يدوم على ما لا يدوم والحاق ما لم يعلم حاله بالاغلب وربما انضم اليها كون هذه العلاقة مثلا من افراد ما يدوم في الاغلب فليس هناك امر الا احتمال كون يوم الجمعة مثلا شرطا او كون هذه اللفظة ما نعة وبالجملة لما كان عدم الوجود مستندا الى عدم علته التامة فيحتمل ان لا يكون مع العقد امر ارتفع في يوم السبت ويحتمل ان يكون كذلك وهذان الاحتمالان لا تعارضهما لا يعارضان غلبة الظن الحاصل للفقيه فهو يحكم يوم السبت ايضا بالزوجية فان سئل عن العلة قال لان النبي حكم بتحققها بعد تحقق العقد والشيء يبقى ببقاء علته وينعدم بانعدامها والبقاء عندي مظنون لم يرتفع باحتمال ان يكون جزء من العلة منعدما وكلما حصل له ظن يجب عليه الافتاء بمقتضاه مثال اخر ماء تغير احد اوصافه

بالنجاسة

بالنجاسة فنقول هو نجس لان النبي قال مثلا كل ماء طاهر الا ان يتغير احد اوصافه بالنجاسة فينجس فهناك امور وجود النجاسة في نفس الامر وثبوتها للماء كذلك وتصديقنا بان هذا الماء نجس مع قطع النظر عن زمان وحال مثلا وتصديقنا مع ملاحظة احدهما وتقييد الثبوت بواحد منهما والافتاء اي اخبار الفقيه للغير بان الحكم كذلك وعلة الاولين ظاهرة واما تصديق الفقيه مع قطع النظر عن الزمان والحال وعن جزءهما فهو مسبب عن تصديقه لقول النبي ويلزم هذا التصديق التصديق بالنجاسة في الزمان الاول والحال الاولى لان نهاية الامر مدخلية الزمان والحال الاولين واما تصديقه بوجودها وثبوتها للماء في الزمان او الحال الثانيين فنقول في هذه المرتبة وجود وثبوت للغير مع اعتبار زائد وهو كونهما في هذا الزمان وعلى هذا الحال ايضا وعلته هو الاستصحاب بمعنى ان الغالب على الظن هو ان النجاسة التي وجدت وثبتت للماء بعلتها واخبر لاجلها النبي بها موجودة بعد زوال التغير وكذا علتها ومقتضى هذا الظن رجحان عدم مدخلية التغير في اجزاء العلة وان النبي قصد الدوام فيكون الحكم الباقي ثابتا بدليله الذي ثبت به اولا وهذا الاستصحاب معها لان يفتي الفقيه بالحكم اذ لا يجوز له الافتاء الا مع القطع بدلالة الدليل والظن بها فاذا عرفت هذه الجملة ظهر لك ما في كلام العلامة قده فانه في اول كلامه بصدد بيان دليل الحكم الباقي وما ازاد في اخر كلامه على ان المعلول الموجود يدل على ان له علة ولازم ذلك ان يكون للظن الحاصل للمجتهد ببقاء الحكم على ما كان علة ودليل فتامل في اول الكلام واخره حتى يظهر لك حقيقة الامر وقال المحقق قده اذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دلالة كما يفتقر نفيه الى الدلالة حكي عن المفيد انه يحكم ببقائه ما لم يقم

دلالة

دلالة على نفيه وهو المختار وقال المرتضى قده لا يحكم باحد الامرين الا لدلالة مثال ذلك المتيمم اذا دخل في الصلوة فقد اجمعوا على المضي فيها فاذا راى الماء في اثناء الصلوة هل يستمر على فعلها استصحابا للحال الاول ام يستانف الصلوة بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني لنا وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا له فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع اقول لابد من تطبيق المثال على الدليل ليتضح المراد فالمراد بالحكم ان كان هو ثبوت الوجوب على المكلف فهو حكم المضي في الصلوة وهو المحكوم عليه كان المراد بثبوت هذا الحكم ثبوته عند الفقيه اعني اذعانه بان المضي واجب على المكلف والمقتضي له نفس ذلك الاذعان اي التصديق بوقوع النسبة الحكمية في متن الواقع مع قطع النظر عن هذا الوقت وذلك الحال هو الاذعان بحقية المجمع عليه والمقتضي لاذعانه عند عدم رؤية الماء هو ذلك مع ملاحظة ان المجمع عليه اما المضي مطلقا او عند عدم الرؤية وعلى التقديرين يجب المضي في هذا الحال وعند رؤية الماء الاجماع متحقق لم يرتفع ولكن لا ندري هل هو على المضي مطلقا او على المضي عند عدم رؤية الماء وكل منهما محتمل ورؤية الماء هو العارض واحتمال كونه قيد المجمع عليه حتى يرتفع لاجله الحكم وهو وجوب المضي يعارضه احتمال عدم كونه قيدا ويرد عليه ان المقتضي للاذعان بوجوب المضي في الحال الاولى ليس نفس الاجماع بل مع الملاحظة المذكورة وهو لا يثبت عند رؤية الماء لان عند رؤيته يعرض لنا الشك في وجود المقتضي وعدمه فلابد من ضم امر

اخر وهو ان وجوب المضى عند عدم الرؤية لما كان ثابتا وقطعا يحصل لنا الظن بوجوده فى
الحال الثانى الحاقا للشئ بالاعم الاغلب فهذا الظن يدل على ان الراجح كون الاجماع على وجوب
المضى مطلقا لا على عليه مقيدا وان اراد بالحكم وجوب المضى كان المراد بثبوته هو ثبوتا لوجوب
على المكلف المضى ولا شك ان الاجماع ليس علة لهذا الثبوت بل هو كاشف عن العلة مع
انا لو فرضناه علة لا يتفاوت الحال فنقول ثبت وجوب المضى فى الحال الاول بالمقتضى
وهو الاجماع والمظنون تحقق الاجماع فى الحال ايضا لانا نتكلم على هذا التقدير اى على
تقدير حصول الظن ببقاء كل ما علم وجوده ويرد عليه ان الذى علمنا بوجوده هو الاجماع
اما محتملا لان يكون على وجوب المضى مقيدا بعدم الرؤية ولان يكون مطلقا واما مقيدا
بعدم الرؤية ومثل هذا الاجماع على تقدير القطع بوجوده ليس مقتضيا لثبوت الوجوب
فى حال الرواية فضلا عن الظن فليس ما يظن بقائه هو المقتضى فالظاهر على هذا التقدير
ايضا ان يقال ان وجوب المضى قد علم تحققه فى الواقع بالاجماع ولما كان المظنون بقاء
ما قد علم بوجوده كان المظنون تحقق وجوب المضى فى الحال الثانى ولازم ذلك ان
يكون المقتضى الاجماع غير مقيد بالحال الاول والحاصل انه لابد ان يكون الدليل
بحيث يمكن ان يراد منه ثبوت الحكم فى الزمان الاول والحالة الاولى وان يراد منه ثبوته
فيما بعد ذلك الزمان وفى غير تلك الحالة ايضا حتى يكون المدلول ان فرض تحققه فيما بعد
كان الدليل على تحققه فى متن الواقع هو الدليل الاول من كتاب او سنة او غيرهما **المقدمة**
الثانية فى بيان ما يجرى فيه الاستصحاب على ما ظهر لى فان كان موافقا للقوم فنعم الوفاق
والا فكل ميسر لما خلق له فاقول ما علم وجوده فى نفسه او لغيره بالضرورة او النظر ان علم
فى زمان خاص او على حالة خاصة بحيث يكون للزمان والحالة مدخل فى الوجود فتل هذا

لايجرى فيه

لا يجرى فيه الاستصحاب فى الزمان الاخر والحالة الاخرى وكذا لو علم وجود الشئ فى الزمان
الثانى والحالة الثانية اللذين يحتاج الى الاستصحاب فيهما ومن هذا القسم فى عدم الاحتياج
الى الاستصحاب وان امكن اجرائه فيه ايضا ما لو علمنا بوجوب شئ معين او اشياء معينة علينا
فانه يجب علينا ان نخرج عن عهدة الامتثال بالقطع او الظن بوجود ذلك او تلك الاتيان
به ان دل دليل على جواز التعويل على الظن ولا يجوز الاكتفاء بالشك فى الوجود لان تحصيل
اليقين بالبراءة ان امكن واجب عند حصول اليقين باشتغال الذمة سواء قلنا بالاستصحاب
وحصول الظن ببقاء ما كان على ما كان اولم نقل بحيث صور اخرى منها ان يعلم من دليل وجود
شئ فى زمان او على حالة مع احتمال ان لا ينعدم ويزول بانقضاء الزمان وتغير الحالة او
ان ينعدم مع الانقضاء والتغير ومع احتمال ان يكون له مزيل وغاية فى الواقع وان لا يكون
وعلى التقدير الاول قد يعلم وجود ما يحتمل ان يكون غاية ومزيلا وقد يشك فيه ومنها ان
يعلم وجوده واستمراره الى غاية او الى حدوث مزيل ولم يعلم متى يتحقق ما هو وهل حدث ام لا
ومنها ان يعلم وجوده واستمراره الى غاية معلومة او الى حدوث مزيل معلوم ولم يعلم هل تحققت
الغاية وحدث المزيل ام لا ومنها ما اذا علم وجوده واستمراره فى الجملة ولم يعلم انه ثابت دائما
او فى بعض الاوقات الى غاية او حدوث امر ثم وجد شئ ولم يعلم هل هو غاية ومزيل ام لا
او هل يصدق عليه الغاية والمزيل ام لا وجميع هذه الصور مشتركة فى حصول رجحان البقاء
مع ملاحظة الوجود المتقدم المتيقن فيمكن لمن عول على مثل هذا الظن اثبات الحكم بتوسطه
فى الزمان الثانى وان جاز اثباته بغيره ايضا من دليل عقلى او نقلى كما سيظهر ان شاء الله تعالى فى
المقدمة الثالثة وكذا كلها مشتركة فى ان الشك لو فرض عدم عروضه فى الزمان الذى
عرض فيه او عند الحال التى فرض عروضه عندها لكنا قاطعين بالبقاء لان عدم العروض انما



يكون عند القطع بان جزءا من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين
بوجود المعلول لما مر من ان بقاء المعلول انما هو ببقاء علته التامة وزواله انما هو بعدمها
وتفاوت الموجودين فى ان احدهما قطعى الوجود فى قطعة قصيرة من الزمان بحيث لا يصدق
على الوجود فيها انه مستمر والاخر قطعى الوجود فى قطعة طويلة يصدق على الوجود فيها انه
مستمر لا يصير منشأ للاختلاف حتى يقال ان الشك لو لم يعرض فى الثانى لكان هناك شئ
موجب لليقين بخلاف الاول والدليل مثل النص مثلا لابد ان يكون فى كل من هذين اليقينين
محتملا لان يراد منه الدوام بحيث يشمل ما بعد القطعة الصغيرة والكبيرة وان يراد منه عدم
الدوام اعنى اختصاص الوجود بنفس القطعتين وكذا كلها مشتركة فى ان من عمل بحكم الشك
فيها فقد نقض اليقين بالشك لان المراد باليقين والشك هو اليقين بوجود شئ والشك
فيه ايضا نعم بين الصور فرق ما ولكنه لا يجعل بعض الصور مما نقض فيه اليقين باليقين
مثلا ان علمنا من الدليل استمرار الحكم الى وجود مزيل وكنا شاكين فى صدق المزيل على شئ
حين علمنا وقطعنا باستمرار الحكم لعدم وجود ما نعلم او نشك انه المزيل بعده ثم حصل لنا
اليقين بوجود ما شك فى كونه مزيلا فلا شك فى انه يحصل لنا الان من هذا اليقين الذى
هو الجزء الاخير من علة حدوث الشك الشك فى وجود الحكم وعدمه ولو فرضنا حصول اليقين
بكون الشك مزيلا واليقين بوجوده ايضا كان المسبب المعلوم ح اليقين بعدم الحكم ففى
هذه الصورة وان كان اليقين من اجزاء علة حدوث الشك ولكن لو عملنا بمقتضى الشك لصدق
علينا انا نقضنا اليقين بالشك لا باليقين كما انه لو علم باستمرار الحكم الى حدوث مزيل معلوم
ثم شككنا فى وجوده فحصل لنا الشك فى وجود الحكم المعلوم المتيقن وعملنا بمقتضى الشك
لصدق علينا ذلك القول فمن ادعى الفرق فلابد له من بيانه **المقدمة الثالثة** فى نقل ما افاده

استاد

علمنا

استاد الكل ووحيد العصر فى شرح الدروس اذ هو غاية ما يصل اليه ايدى الافكار دقائق
سنح لى بعض التامل فى كلامه فالمتهم هو فكرى القاصر ونظرى الفاتر فلابد لى من التامل
مرة بعد اولى وكرة بعد اخرى فان ظهر على بعد ذلك الاعتراض فاقول الجواد قد يكبو
والصارم قد ينبو وان ما قلته من جملة ما ورد فى الخبر كن لما لا ترجوا ارجى منك لما ترجو قال
رحمه الله عند شرح كلام الشهيد قدس سره ويجزى ذو الجهات الثلث حجة القول بعدم الاجزاء
الروايات الواردة بالمسح بثلثة احجار والحجر الواحد لا يسمى ثلثة احجار واستصحاب حكم النجاسة
حتى يعلم لها مطهر شرعى وبدون المسح بثلثة احجار لم يعلم المطهر الشرعى وحسنة ابن مغيرة
وحسنة ابن يعقوب لا يخرجان عن الاصل لعدم صحة سندهما خصوصا مع معارضتهما بالروايات
الاخر الواردة بالمسح بثلثة احجار واصل البراءة بعد ثبوت حكم النجاسة ووجوب ازالتها لا
يبقى بحاله اقول ان اراد بالحسنة ما رواه عن ابى الحسن ع قال قلت له للاستنجاء حد
قال لا حتى ينقى ما ثمة الحديث والموثقة ما رواه عن ابى عبد الله ع قال قلت لابى عبد الله ع
الوضوء الذى افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط
الحديث ثم قال ره بعد منع حجية الاستصحاب اعلم ان القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم
فى زمان لوجوده فى زمان سابق عليه وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ
فيه الى شرعى وغيره فالاول مثل ما اذا ثبت حكم الشرع بنجاسة ثوب او بدن مثلا فى
زمان فيقولون ان بعد ذلك الزمان يجب الحكم بالنجاسة اذا لم يحصل اليقين بما يرفعها والثانى
مثل ما اذا ثبت رطوبة ثوب فى زمان ففى بعد ذلك الزمان ايضا يحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف
وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط واستدل كل من الفريقين
بدلائل مذكورة فى محلها كلها قاصرة عن افادة المرام كما يظهر عند التامل فيها ولم نتعرض لذكرها

فی هذا المقام

ههنا بل نتبرك بما هو الظاهر عند الباب فنقول الظاهر ان الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه
اصلا بكلا قسميه اذ لا دليل عليه تاما لا عقلا ولا نقلا نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر
وهو ان يكون دليل شرعى على ان الحكم الفلانى بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او
وقت كذا مثلا معين فى الواقع بلا اشتراطه بشئ اصلا فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم
باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك فى وجوده والدليل
على حجيته امران الاول ان ذلك الحكم اما وضعى او اقتضائى او تخييرى ولما كان الاول
ايضا عند التحقيق يرجع اليهما فينحصر فى الاخيرين وعلى التقديرين يثبت ما ذكرنا اما على الاول
فلانه اذا كان امر او نهى بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف
المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال
فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المط واما على الثانى فالامر كك
كما لا يخفى والثانى ما ورد فى الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هذا كما يدل
على حجية المعنى الذى ذكرته كك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين فى زمان
فينبغى ان لا ينقض فى زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر
ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض
ان يكون شئ يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كك لان اليقين بحكم فى زمان ليس
مما يوجب حصوله فى زمان اخر لولا عروض شك وهو ظاهر فان قلت هل الشك فى كون الشئ
مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك فى وجود المزيل اولا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت
بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة فى الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شئ و
شككنا فى صدقها على شئ اخر فلا ح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت

ان ذلك الحكم مستمر فى الجملة ومزيله الشئ الفلانى وشككنا فى ان الشئ الاخر ايضا مزيل ام لا
فح لا ظهور فى عدم نقض الحكم وثبوت استمراره اذ الدليل الاول ليس بجار فيه لعدم ثبوت
حكم العقل فى مثل هذه الصورة خصوصا مع ورود بعض الروايات الدالة على عدم المؤاخذة بما
لا يعلم والدليل الثانى الحق انه لا يخ من اجمال وغاية ما يسلم منه افادته الحكم فى الصورتين
اللتين ذكرناهما وان كان فيه ايضا بعض المناقشات لكنه لا يخ من تاييد للدليل الاول
فتامل فان قلت الاستصحاب الذى يدعونه فيما نحن فيه وانت قد منعته الظاهر انه من قبيل
ما اعترفت بحجيته لان حكم النجاسة ثابت ما لم يحصل مطهر شرعى اجماعا وههنا لم يحصل
الظن المعتبر شرعا بوجود المطهر لان حسنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب ليستا حجة شرعية
خصوصا مع معارضتهما بالروايات كما تقدم فغاية الامر حصول الشك بوجود المطهر وهو
لا ينقض اليقين كما ذكرت فما وجه المنع قلت كونه من قبيل الثانى مم اذ لا دليل على ان النجاسة
باقية ما لم يحصل مطهر شرعى وما ذكروه من الاجماع غير معلوم لان غاية ما اجمعوا عليه ان
بعد التغوط لا تصح الصلوة مثلا بدون الماء والتمسح باحد الاشياء الثلثة اجار متعددة او لا
بشعب حجر واحد وهذا الاجماع لا يستلزم الاجماع على ثبوت حكم النجاسة حتى يحدث شئ
معين فى الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهرا فلا يكون من قبيل ما ذكرنا فان قلت
هب انه ليس داخلا تحت الاستصحاب المذكور ولكن نقول انه قد ثبت بالاجماع وجوب شئ
على المتغوط فى الواقع وهو مردد بين ان يكون المسح بثلثة احجار متعددة او الاعم منه ومن
المسح بجهات حجر واحد فما لم يات بالاول لم يحصل اليقين بالامتثال والخروج عن العهدة
فيكون الاتيان به واجبا قلت الاجماع على وجوب شئ معين فى الواقع مبهم فى نظرنا علينا لو لم
يات بذلك الشئ المعين لاستحق العقاب مم بل الاجماع على ان ترك الامرين معا سبب لاستحقاق

العقاب فيجب ان لا يتركهما والحاصل انه ان ورد نص او اجماع على وجوب شئ معين معلوم
عندنا او ثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن
بوجود ذلك الشئ المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفى الشك فى وجوده وكذا يلزم الحكم
ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة ولا يكفى الشك
فى وجودها فى ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شئ معين فى الواقع
مردد فى نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشئ من العلم بذلك الشئ
مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة فى الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم
اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة فيها فى نظرنا وبقاء ذلك الحكم
الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفى الاتيان بشئ واحد منها فى سقوط التكليف وكذا حصول
شئ واحد فى ارتفاع الحكم وسواء فى ذلك كون ذلك الواجب شيئا معينا فى الواقع مجهولا
عندنا او اشياء كك او غاية معينة فى الواقع مجهولة عندنا او غايات كك وسواء ايضا تحقق
قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كك بل ورد نص مثلا
على ان الواجب الشئ الفلانى ونص اخر على ان ذلك الواجب شئ اخر او ذهب بعض الامة الى وجوب
شئ والاخرون الى وجوب شئ اخر دونه وظهر بالنص والاجماع فى الصورتين ان ترك ذينك
الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فح لا لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق
الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا فى امر او تباينا بالكلية وكك الحكم
فى ثبوت الحكم الى الغاية هذا مجمل القول فى هذا المقام وعليك بالتامل فى خصوصيات الموارد
واستنباط احكامها عن هذا الاصل ورعاية جميع ما يجب رعايته عند تعارض المعارضات
واسطه الهادى الى سواء الطريق اقول فى كلامه قدس سره مواضع للتامل والفحص لا باس

بالاشارة اليها الاول قوله فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف
الى اخر الدليل ط لايراد عليه اولا بان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم فى الواقع مع الشك
فى تحققه بعد انقضاء زمان لا بد للتحقق منه وهذا هو الذى اجرى القوم فيه الاستصحاب
بيانه انا كما نجزم فى الصورة التى فرضها دره بتحقق الحكم فى قطعة من الزمان ونشك ايضا
حين القطع فى تحققه فى زمان يكون حدوث الغاية فيه وعدم حدوثها متساويين عندنا
كك نجزم بتحقق الحكم فى زمان لا يمكن تحققه الا فيه ونشك ايضا حين القطع فى تحققه
فى زمان متصل بذلك الزمان لاحتمال وجود رافع لجزء من اجزاء علة الوجود وعدمه وكما
ان فى صورة الشك فى الصورة الاولى يكون الدليل محتملا لان يراد منه وجود الحكم
فى الزمان الذى يشك فى وجود الحكم فيه وان يراد منه عدم وجوده فيه كك حال الدليل
فى الصورة التى فرضناها وعلى هذا فنقول لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال
والخروج عن العهدة ولو امتثل لحصل القطع به لان فى زمان الشك ان كان الواقع وجود
الحكم فقد فعلنا ما كان علينا من التكليف وان كان الواقع عدمه فقد خرجنا بما فعلنا
فى زمان القطع عن العهدة وثانيا بان تحصيل القطع او الظن بالامتثال انما يلزم مع القطع
او الظن بثبوت التكليف وفى زمان الشك ليس شئ منها حاصلا ولو تمسك بان الشك
انما هو فى اول النظر واما مع ملاحظة اليقين السابق فالحاصل هو الظن ببقاء التكليف
فيكون المرجع هو ما قاله القوم ونحن كما نطالبهم بدليل التعويل على مثل هذا الظن نطالبه
قدس سره ايضا والظاهر ان بناء كلامه دره على ان اليقين بشغل الذمة اذا حصل فلا بد من
اليقين او الظن بالبراءة ولا اقل من الظن وان صار يقين بشغل الذمة بعد عروض الشك
فى البراءة مشكوكا فيه ايضا وقد ادعى الاجماع على هذا ايضا الثانى قوله دره لان اليقين بحكم فى

زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان اخر لو لا عروض شك وهو ظاهر اقول اليقين
بوجود الشيء في زمان يدل على وجود جميع ما يتوقف عليه ذلك الشيء فلو لا عروض الشك
في ارتفاع جزء من اجزاء ما يتوقف عليه لكنا قاطعين بوجوده بوجود علته التامة وقد اشرنا
الى ما قلناه في المقدمة الثانية ايضا **الثالث** قوله اذ الدليل الاول قد عرفت ان الدليل
الاول جار فيما هو ادون من هذا **الرابع** قوله لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة
قد مر ان مبنى الدليل العقلي على وجوب تحصيل الظن او اليقين بالبراءة بعد حصول اليقين
بشغل الذمة وجميع هذه الصور مشتركة في اليقين بالاشتغال والشك في البراءة نعم
سبب الشك في بعض الصور هو الشك في انه هل له غاية او مزيل ام لا وفي بعض الصور
بعد القطع بان له مزيلا هو كون المزيل والغاية مرددة في نظرنا بين اشياء ثم انه ره سيحكم
على ما سينقله انشاء الله تعالى بانه اذا ثبت الحكم في الجملة مع الشك في انه ثابت دائما او في
بعض الاوقات الى غاية معينة محدودة او لا فيستصحب الى ان يعلم المزيل لدخوله تحت قوله
لا ينقض اليقين بالشك وهذا يدل على ما ادعيناه من الشركة فتامل **الخامس** قوله
والحاصل الى اخر الشقوق فقد اعترض عليه بانه قدس سره حصر ما يجري فيه الاستصحاب
بالمعنى الذي قاله في صورة واحدة في اول كلامه مع انه ره ذكر هنا صورا اربعة ويجب
بان ما ذكره اولا على سبيل التمثيل واما قوله واما اذا لم يكن الى اخر ما افاد فيشيد اركان
ما قدمناه من كون تكليف المتحير التخيير فتدبر وله قدس سره حاشية عند شرح قول
الشهيد ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه به وهو هذه وتوضيحه ان الاستصحاب لا دليل
على حجيته عقلا وما تمسكوا به ضعيف وغاية ما يتمسك فيها ما ورد في بعض الروايات الصحيحة
ان اليقين لا ينقض بالشك ابدا وانه ينقضه بيقين اخر مثله وعلى تقدير تسليم صحة الاحتجاج

بالجزء في مثل هذا الحكم وعدم منعها بناء على ان هذا الحكم الظاهر انه من الاصول ويشكل
التمسك بالخبر الواحد في الاصول وان سلم جواز التمسك به في الفروع نقول الظاهر
او لا انه لا يظهر شموله للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون
مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور الذي ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ
لحكم شرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج به فيها وهذا ما يقال ان الاستصحاب
في الامور الخارجية لا عبرة به ثم بعد تخصيصه بالاحكام الشرعية نقول الامر على وجهين
احدهما ان يثبت حكم شرعي في مورد خاص باعتبار حال يعلم من خارج ان زوال تلك الحالة
لا يستلزم زوال ذلك الحكم والاخر ان يثبت باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك مثال الاول
اذا ثبت نجاسة ثوب خاص باعتبار ملاقاته للبول بان يستدل عليها بان هذا الشيء لاقاه
البول وكل ما لاقاه البول نجس فهذا نجس والحكم الشرعي النجاسة وثبوته باعتبار حال
هو ملاقاة البول وقد علم من خارج ضرورة او اجماعا او غير ذلك بانه لا يزول النجاسة بزوال
الملاقاة فقط ومثال الثاني ما نحن بصدده فانه يثبت وجوب الاجتناب عن الاناء المخصوص
باعتبار انه شيء يعلم وقوع النجاسة فيه بعينه وكذلك كل شيء كذلك يجب الاجتناب عنه و
لم يعلم بدليل من خارج ان زوال ذلك الوصف الذي يحصل باعتباره زوال المعلومية بعينه
لا دخل له في زوال الحكم وعلى هذا نقول شمول الخبر للقسم الاول ظاهر فيمكن التمسك
بالاستصحاب فيه واما القسم الثاني فلا فالتمسك فيه مشكل فان قلت بعدما علم في القسم
الاول انه لا يزول الحكم بزوال الوصف فاي حاجة الى التمسك بالاستصحاب واي فائدة
فيما ورد في الاخبار بان اليقين لا ينقض الا بمثله قلت القسم الاول على وجهين احدهما ان
يثبت ان الحكم مثل النجاسة بعد ملاقاة النجس حاصل ما لم يرد عليها الماء على الوجه المعتبر

الشرع وح فائدته ان عند حصول الشك بورود الماء لا يحكم بزوال النجاسة والاخر ان يعلم
ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف لكن لم يعلم انه ثابت دائما او في بعض الاوقات الى
غاية معينة محدودة او لا وفائدته ح انه اذا ثبت الحكم في الجملة فيستصحب الى ان يعلم المزيل
ثم لا يخفى ان الفرق الذي ذكرنا من ان اثبات مثل هذا بمجرد الخبر مشكل مع انضمام ان في القسم
الثاني لم يبلغ مبلغه في القسم الاول وان اليقين لا ينقض بالشك قد يقال ان ظاهره ان
يكون اليقين حاصلا لو لا الشك باعتبار دليل دال على الحكم في غير صورة ما شك فيه اذ
لو فرض عدم دليل عليه لكان نقض اليقين حقيقة باعتبار عدم الدليل الذي هو دليل العدم
لا الشك كانه يصير قريبا ومع ذلك ينبغي رعاية الاحتياط في كل من القسمين بل في الامور
الخارجية ايضا **قوله** ره حال الشرع قد مر ان الغزالي قال بحجية استصحاب الحال ولم يقل
بحجية استصحاب الاجماع في محل الخلاف ولعمري لقد دقق النظر قال العلامة ره في النهاية قال
الغزالي المستصحب ان اقر بانه لم يقم دليلا في المسئلة بل قال انا ناف ولا دليل على النافي فسيأتي
بيان وجوب الدليل على النافي وان ظن اقامة دليل فقد اخطأ فانا نقول انما يستدام الحكم
الذي دل الدليل على دوامه وهو ان كان لفظ الشارع فلا بد من بيانه فلعله يدل على دوامها
عند عدم الخروج لا عند وجوده وان دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود معا كان
ذلك تمسكا بالعموم فيجب اظهار دليل التخصيص وان كان باجماع فالاجماع انما انعقد على دوام
الصلوة عند العدم دون الوجود ولو كان الاجماع شاملا حال الوجود كان المخالف له خارقا
للاجماع كما ان المخالف في انقطاع الصلوة عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارق للاجماع
لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب وانعقد مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء فاذا
وجد فلا اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلة جامعة فاما ان استصحب



الاجماع عند انتفاء الجامع فهو محال وهذا كما ان العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل
السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم فانتفى الاجماع
عند الوجود وهذه الدقيقة وهو ان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف
والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان
الخلاف لا يضاده فان المخالف مقر بان العموم يتناول بصيغته محل الخلاف فان قوله لا صلوة
صيام على من لم يبيت شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول اسلم شمول الصيغة
لكني اخصه بدليل فعليه الدليل وهنا المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل الخلاف لاستحالة الاجماع
مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل فهذه دقيقة يجب التنبيه لها قال فان قيل
الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف اجاب بان هذا الخلاف غير محرم بالاجماع وان لم تكن
المخالفة خارقة للاجماع لان الاجماع انما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود فمن الحق الوجود
بالعدم فعليه الدليل لا يقال دليل صحة الشروع دال على الدوام الى ان يقوم دليل على الانقطاع
لانا نقول ليس ذلك الدليل الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند العدم فان كان نصا
فيبينه لننظر هل يتناول حال الوجود ام لا لا يقال لم ينكروا على من يقول الاصل ان ما ثبت دام
الى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما اذا ثبت موت زيد او
بناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب لانا نقول هذا وهم باطل فان كل ثابت جاز دوامه وعدمه فلا بد
لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولو لا دليل العادة على ان الميت لا يحيى والدار لا ينهدم
بعد البناء الا بهادم او طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما لو اخبر عن قعود الامير واكله و
دخوله الدار ولم يدل العادة على دوام هذه الاحوال فانا لا نقضي بدوامها فكذا خبر الشارع عن
دوام الصلوة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع وجوده فيفتقر دوامها الى دليل اخر **اقول** ان اراد

بدليل الدوام علته فقد قلنا انها هي علة البثوت بعينها وكذا ان اراد به ما يوجب اذعان الفقيه بالحكم لا بمعنى ان الدليل دل على الثبوت في الزمان الثاني والحالة الثانية بالخصوصية فان عن لاجلها الفقيه بالثبوت فيهما اذ لو كان كذلك لما كنا محتاجين الى الاستصحاب بل بمعنى ان الفقيه بعد حصول الظن له بالبقاء يعلم ان المراد بالكتاب والسنة هو الدوام فلا بد من كون الدليل مطلقا غير مقيد بالدوام وعدمه محتملا في اول النظر لهما واما ان ظن الوجود في ثاني الحال لا بد له من موجب فنحن نقول به واما انه حصل هو العادة او غيره فلا يهمنا لان دعوانا هي ان حصول الظن بالبقاء بعد القطع بالوجود وان لم نقطع بدوامه وعدم دوامه امر وجداني لا يقبل المنع وانما يتوجه المنع على دعوى حصوله من مجرد القطع بالوجود ونحن لا نقول به ثم انك اذا تاملت القولين للغزالي اعني قوله بحجية استصحاب الحال وعدم حجيته حال الاجماع قضيت منه العجب لان مبنى قوله الثاني انما هو اصول المنكرين لاستصحاب الحال كقوله فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه وكقوله فان كل ثابت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت اللهم الا ان يجمع بين قوليه بان قوله بحجية استصحاب الحال ليس مبنيا على ما جعله القوم دليلا من حصول الظن بل هو مبني على دلالة الروايات عليها كما سيظهر ان شاء الله والروايات لا تدل على حجية استصحاب الاجماع في محل الخلاف او بان يكون غرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم او ظن وجود المدلول في الزمان الثاني او الحالة الثانية لاجل موجب لهذا الظن لكان محل الدليل على ارادة الدوام ممكنا والاجماع ليس كذلك لانه يضاد الخلاف فكيف يدل على كون المختلف فيه مجمعا عليه كما يرشد اليه قوله والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده ويكون غرضه من قوله فلا بد من سبب الرد من ادعى ان علة الدوام هو مجرد تحقق الشيء في الواقع وان الاذعان به يحصل من مجرد العلم بالتحقق فرد عليه بانه ليس

الامركك

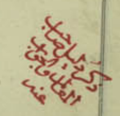
وهو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال فيقال ان الامر الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكل ما هو كك فهو باق وقد اختلف فيه العامة بينهم فنفاه جماعة واثبته اخرى واختاره منا العلامة ونسب اختياره الى الشيخ المفيد ايضا وسيجيء وانكره المرتضى والاكثر حجة المثبتين ان ما تحقق وجوده ولم يظن طرو مزيل له فانه يحصل الظن ببقائه وبانه يثبت الاجماع على اعتباره في بعض المسائل فيكون حجة وفيه انه بناء على حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت والمسائل التي ذكروها ليس مما نحن فيه كما ستطلع عليه متن

الامر كك وان الاذعان والظن بالبقاء لا بد له من امر اخر ايضا كعادة او امارة او غيرهما **قوله** ره وهو التمسك بثبوت ما ثبت الخ هذا التعريف كاكثر التعاريف لا يخلو من مسامحة لان الاستصحاب هو المتمسك به وليس هو التمسك او الاثبات او ما شاكلهما والامر هين وكان من لم يذكر الحال واكتفى بالوقت كما مر من شرح الدروس وكما قال شيخنا البهائي قدس سره حيث قال هو اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الزمان الاول نظرا الى ان تغير الحال وتغير الوقت متلازمان او ذكر الوقت تمثيلا وهذا هو الظاهر لعدم عبر عن المبحث شارح المختصر بما هو اوضح من تعبير غيره قال فيه معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمازني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا لم تكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه لنا ان ما تحقق وجوده او عدمه في حال ولم يظن طرو معارض يزيله فانه يلزم ظن بقائه وهذا امر ضروري ولولا حصول هذا الظن لما ساغ للعاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراثة او تجارة ولا ارسال الودائع والهدايا من بلد الى بلد بعيد ولا القراض والديون ولولا الظن لكان ذلك كله سفها واذا ثبت الظن فهو متبع شرعا **قوله** ره حجة المثبتين الخ لقد احسن ره في التادية عن حجة المثبت وعن الاعتراض عليه حيث ان المثبت ما زاد على دعوى الظن والمعترض على عدم اعتباره **قوله** ره والمسائل التي ذكروها الخ **اقول** قال المحقق في اصوله

الوجه الثالث عمل الفقهاء باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف فيثبت العمل به اما الاول فكمن تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكك بالعكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال يبنى على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة بنى على خلافها بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء انكحته ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذلك الا لاستصحاب حال حيوته وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب **اقول** لا شك ان هذه المسائل وامثالها مما لا خلاف فيه قد بنى فيها على اليقين السابق ولكنه بمجرده لا يكفي لاثبات حجية الاستصحاب مطلقا اذ ربما كان لهم دليل اخر دلهم على لزوم ذلك البناء في خصوص تلك المسائل ولم يكن دليلهم على الفتوى بها هو ان الظن حاصل ببقاء ما قد كان حتى يقال ان هذا لو كان موجبا للحكم لكان موجبا اينما وجد او يقال ان الاستصحاب لو ثبت اعتباره في بعض المسائل لثبت في الكل حذرا من لزوم خرق الاجماع اذ لا قائل بالفصل ولكن الظاهر ان العامة لا دليل لهم في اثبات تلك المسائل الا الاستصحاب فعلى هذا يصح اجراء هذا الدليل من قبلهم واما نحن معاشر الخاصة فتعويلنا على الاحاديث وسيجيء ان شاء الله ما يدل على اعتبار هذا البناء ولكنها لا تدل على ابتناء ذلك البناء على حصول الظن بالبقاء من اليقين بالوجود اللهم الا ان يدعى انه من الحدس بل تدل على ان الشك في الوجود لا يرفع اليقين السابق ويظهر منه ان مع الظن بالوجود يبنى على اليقين السابق بالطريق الاولى ولا يضره ذلك لان كل موارد الاستصحاب التي يثبتون فيها الحكم به لا بد من يقين سابق فيها وينبغي التنبيه على حجج ادلة من قال بجواز اتباع الظن في الاحكام الشرعية **اقول** حجة من نفى الاتباع ظاهرة لمن تتبع الكتاب والاخبار المتواترة بالمعنى وبعد ظهور ضعف حجج المثبت يظهر ان الاصل

عدم الجواز

عدم الجواز لا ما دل الدليل القاطع على جواز العمل به فمنها ما ذكره العلامة ره في النهاية وهو انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان **اقول** الظاهر ان مراده بالوجوب العقلي اي ما يستحق تاركه المذمة ومراده من قوله بديهي البطلان انه قبيح لا يجوز فعله بالبديهة وليس مراده من الوجوب المعنى المقابل للامكان والامتناع كما يوهمه ظاهر قوله وهو بديهي البطلان لان مثل هذه العبارة تستعمل في المحالات والقبيح لا يدان يكون من الافعال الاختيارية وقد استدل ره في مواضع اخر على وجوب العمل بالراجح من الدليلين فقال لو لم يعمل لزم العمل بالمرجوح ويقبح عقلا ترجيح المرجوح على الراجح والظاهر ان المرام في الموضعين شيء واحد والجواب عن هذا الدليل هو ان عمل المفتي بالظن اما ان يراد منه الافتاء او عمله بنفسه وكل منهما يتصف بالراجحية والمرجوحية لا بمعنى المظنونية والموهومية بل بمعنى استحسان العقل او الشرع وعدم الاستحسان او كون الفعل او الترك اولى عند الفاعل لداع وغرض فان اراد بالعمل الافتاء وبالراجح المظنون وبالمرجوح الموهوم مع قطع النظر عن كون الافتاء بالمظنون راجحا وبالموهوم مرجوحا بالمعنى الذي ذكرنا فلا نسلم قبح الافتاء بالموهوم اذ ربما كان مستحسنا عند العقل كما اذا كان المظنون الا وكان الفعل مستلزما لمشقة او صرف مال فان الافتاء بالترك مستلزم لرفع تلك المشقة والمضرة مع عدم الضرر في الترك او كان الافتاء موافقا لغرض المفتي لا يقال ان الافتاء اخبار قطعي او ظني فالافتاء بالموهوم يصير كذبا فيكون قبيحا لانا نقول كلامنا هذا على تقدير عدم ملاحظة حال نفس الافتاء من حيث حسنه وقبحه وجوازه فان اراد بالافتاء ايضا وكان مقصوده ان نفس الافتاء بالمظنون راجح عند العقل مستحسن به ثم تاركه وبالموهوم قبيح ليصير حاصل الدليل ان الافتاء بالمظنون لو لم يكن واجبا عند العقل كان الا



بالموهوم واجبا عندكم مع انه امر مرجوح يقبح فعله عند العقل فنقول لا نم حكم العقل بلزوم الافتاء مط لا بالمظنون ولا بالموهوم نعم يحكم العقل بان الافتاء لو كان واجبا لكان هو الافتاء بالمظنون والملازمة انما تصح على تقدير ان وم الافتاء اما بالمظنون او الموهوم وان اراد بالوجوب الشرعي بناء على انه يجب على المفتي الافتاء اجماعا اما بالمظنون او الموهوم فان كان الاول ثبت المط وان كان الثاني لزم وجوب الامر بالقبيح فالجواب ان الاخباريين رحمهم الله وهم من اهل الاجماع يقولون ان الافتاء انما يجب بالمقطوع به واما غيره فالتوقف او الاحتياط فلا يتم مطلوبه وقس على الافتاء حال العمل بنفسه ومنها ما استنبط من احتجاج ابن سريج كما فانه اورد حجة بوجوب العمل بخبر الواحد فاستفيد منها ما يجري في وجوب العمل بالظن وهو ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب والجواب على ما يستفاد من كلام المحقق في اصوله في بحث العمل بالاخبار هو منع ان مخالفة الظن مظنة للضرر وهذا لان علمنا بوجوب نصب الدلالة من الشارع على ما يتوجه التكليف به يؤمننا الضرر عند صدق المخبر ثم ما ذكره منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل عنده جزما لا يقال لولا الاجماع لقلنا به لانا نقول حيث منع من اطراد هذه الحجة دل على بطلانها لان الدليل العقلي لا يتخلف بحسب مظانه وعلى ما نقل عن شارح المختصر وحيد عصره جمال الملة والدين ره في حاشيته على هذا الشرح هو منع الوجوب بل هو اولى للاحتياط وعلى تقدير التسليم فالمسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل يستقل بعد فهم حكم العقليات دون الشرعيات اولا انظر الى منع هذين النحريرين للوجوب مع الظن ثم انظر الى من يدعي الوجوب مع الاحتمال ومنها ما يستفاد من كلام صاحب المعالم ره وهو ان باب العلم بالاحكام الشرعية الغير الضرورية

وحجة النافين ان الاحكام الشرعية لا يثبت الا بالادلة المنصوبة من قبل الشارع والاستصحاب ليس منها ولتحقيق المقام لا بد من ايراد كلام يتضح به حقيقة الحال فنقول الاحكام الشرعية تنقسم الى ستة اقسام الاول والثاني الاحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهي الواجب والمندوب والثالث والرابع الاحكام الاقتضائية المطلوب فيها الكف والترك وهي الحرام والمكروه والخامس الاحكام التخييرية الدالة على الاباحة والسادس من الاحكام الوضعية كالحكم على الشيء بانه سبب لامر او شرط له او مانع عنه متن

منسد في نحو زماننا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن واذا تحقق انسداد باب القطع كان التكليف فيه بالظن قال وحيد عصره في الحاشية على ما نقل عنه ويرد عليه ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل له العلم به من ضرورة او اجماع يحكم به وما لم يحصل العلم به يحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او الظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤيده ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر او الاخفات فلا حرج لنا في شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا **قوله** ره حجة النافين الخ انت تعلم ان الاحكام الخمسة تثبت لموضوعاتها من افعال المكلفين اما بجعلها والشرع كاشف واما بنفس جعل الشارع واما ثبوتها عند المجتهد فان كان بدليل قطعي فلا معنى للاحتياج الى نصب الشارع اياه ولا نسلم انه منعنا من الحكم والافتاء بوجوب شيء مثلا مع القطع بانه حكم بوجوبه وان كان بدليل ظني فنقول ان القاطع دل على ان ما به يحصل للمجتهد الظن بالحكم حجة منصوبة من قبل الشارع قياسا كان

والمضايقة بمنع ان الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي مما لا يضر فيما نحن بصدده اذا عرفت هذا فاذا ورد امر بطلب شيء فلا يخلو اما ان يكون موقتا او لا وعلى الاول ان يكون وجوب ذلك الشيء او ندبه في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت ثابتا بذلك الامر فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص لا بالثبوت في الزمان الاول حتى يكون استصحابا وهو ظاهر متن

او استصحابا او غيرهما فالكلام معه في هذه الدعوى والحق انها دعوى باطلة ومن يقول بان العمل بالظن ممنوع منه وهو الاصل الا ما اخرجه الدليل فهو يمنع كون الاستصحاب حجة شرعية الا بدليل فظهر ان حاصل هذه الحجة منع كون الاستصحاب المفيد للظن دليلا منصوبا من قبل الشارع مخرجا عن الاصل الثابت له وهو عدم جواز اتباع الظن في الاحكام الشرعية وهذا المنع متوجه ولكن سيجيء ان شاء الله تعالى احاديث دالة على الحجية فانتظر وبعض النافين بنى حجيته على عدم حجية الاستصحاب الاستصحاب على عدم افادته الظن وقد عرفت انه خلاف الوجدان وعلى تقدير تسليمه تدل الاحاديث الاتية على لزوم البناء على اليقين السابق مع الشك وبه يثبت المط كما سيظهر ان شاء الله **قوله** ره والمضايقة الخ قد استقر راي المحققين على ان الخطاب الوضعي مرجعه الى الخطاب الشرعي وان كون الشيء سببا لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء كما مرت الاشارة اليه من شرح الدروس **قوله** ره وعلى الاول الخ **اقول** قد يكون الامر موقتا واول وقته واخره معلوما ولكن يعرض الشك في حدوث الاخر والغاية فهل يصح حينئذ يحتاج المجتهد في اثبات الوجوب او الندب والحكم بهما او الحكم بعدمهما عند عروض الشك الى دليل عقلي او نقلي غير ذلك الامر كما ظهر مما نقلناه من الاستاد قدس سره ويتضح ايضا مما نقول بعد ان شاء الله توضيحا لما تقدم وشرحا لما افاده المصدر نعم لا ينحصر الدليل في الاستصحاب بل يجوز اثبات الحكم بغيره ايضا كما ظهر ايضا مما نقلناه واما دعوى عدم جريان الاستصحاب فيه فقد علم ما فيها من المقدمة الثانية لا يقال يمكن حمل كلام المص على ان غرضه ان اثبات الاحكام الشرعية في الواقع لا طريق اليه الا من قول الشارع اما لان الاحكام انما هي بجعله ووصفه او لان قوله كاشف عن الواقع لانا نقول من يقول بالاستصحاب يقول بهذا القول ايضا انما النزاع في حصول الظن بالوجود في الزمان الثاني من

وعلى الثاني ايضا كذلك ان قلنا بافادة الامر التكرار والا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي به في اي زمان كان ونسبة اجزاء الزمان اليه نسبة واحدة في كونه اداء في كل جزء منها سواء قلنا بان الامر للفور او لا متن

اليقين السابق ثم في اعتبار ذلك الظن بحكم الفقيه بالوجود في ذلك الزمان وتقدم في المقدمة الثانية تفصيل القول في علة الثبوت والاثبات فتذكر **قوله** ره وعلى الثاني الخ **اقول** لا بد من استيفاء الاقسام في الجملة ليتضح المقال وان كان في الكلام بعض التكرار فنقول بعد فرض كون التكليف غير مشروط بشيء كالعلم بالغاية او المزيل كما مر من شرح الدروس الامر اما موقت او لا وعلى التقديرين فاما ان نقول بافادته المرة او التكرار او لا وعلى الثالث فاما ان نعلم ان الحكم لا مزيل له او نشك فلا ندري هل له مزيل ام لا او نعلم ان له مزيلا وعلى التقدير الاخير فاما ان لا نعلم انه ما هو او نعلمه وعلى كلا التقديرين اما ان نعلم وقت حدوثه او نشك فيه ثم الموقت لا بد له من اخر وغاية فاما ان لا نعلمها او نعلمها وعلى التقديرين فاما ان نكون عالمين بحدوث الغاية او شاكين فيه ففي جميع هذه الصور لا يعلم من الامر اشتغال الذمة عند عروض الشك في بقاء التكليف مثل الموقت الذي نعلم غايته او مزيله مع الشك في حدوثهما وغرض الامر المرة يعلم اشتغال الذمة به في الزمان الذي يعلم عدم حدوثهما فيه من الامر واما وجوب الاتيان بالمأمور به عند الشك في بقاء التكليف اللازم للشك في حدوثهما فلا يكفي فيه الامر اذ القدر المعلوم منه هو الوجوب في زمان خاص معين في الواقع منتهيا الى غاية معينة او الى حدوث امر اخر اما مع الشك في حدوثهما المستلزم ذلك الحدوث لرفع التكليف المستفاد من الامر فلا بد من دليل اخر وهو اما ما افاده الاستاد ره او غيره واما الاستصحاب الذي ذكره القوم وقس على ما ذكرنا باقي الاقسام واذا تاملت جميع الاقسام وجدت بعضها مما لا يجري فيه الدليل العقلي الذي ذكره الوحيد المذكور قدس سره على بعض الوجوه وان امكن اجراء الاستصحاب فيه بالمعنى المشهور كما اذا لم يفد الامر مرة ولا تكرارا سواء كان موقتا ام لا فان ما يستفاد منه هو لزوم الاتيان بالمأمور به مرة لا لكون المرة مرادا بل لان

والتوهم بان الامر اذا كان للفور يكون من قبيل الوقت المضيق اشتباه غير مخفي على المتامل فهذا ايضا ليس من الاستصحاب في شيء ولا يمكن ان يقال بان اثبات الحكم في القسم الاول فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا لم يقل به احد ولا يجوز اجماعا وكذا الكلام في النهي بل هو اولى بعدم توهم الاستصحاب فيه لان مطلقه يفيد التكرار والتخيير فيها ايضا كذلك فالاحكام الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب واما الاحكام الخمسة الوضعية فاذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم من الاحكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلوته والزلزلة لصلوتها والايجاب لقبولها والقبول لاباحة التصرفات والاستمتاعات في الملك والنكاح وفيه لتحريم ام الزوجة والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلوة الى غير ذلك فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب هل هي على الاطلاق كما في الايجاب والقبول فان سببيته على نحو خاص وهو الدوام الى ان يتحقق مزيل وكذا الزلزلة او في وقت معين كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتا متن

ايجاد الحقيقة لا يمكن في اقل منها فلو اتى المكلف بها في الوقت او مدة العمر يخرج عن التكليف المقطوع به والتكليف بالزائد مشكوك فيه من اول الامر فلا يجري فيه ما افاده قدس سره لان الاجماع انما هو على لزوم تحصيل البراءة عن المقطوع به اذا طرا عليه الشك لا عن التكليف الذي لم يكن قطعيا قط وانت بعد ما عرفت ما ذكرناه ظهر لك ما في قول المص فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص وما في قوله وعلى الثاني ايضا كذلك وذلك لانه يمكن ان يفيد الامر الغير الموقت للتكرار وان يجعل الشارع للتكليف مزيلا ويحصل لنا الشك في حدوثه فانه لا يمكن الحكم ببقاء التكليف لاجل الامر وكذا ما في قوله والافادة المكلف مشغول الى الجزم ما افاده لان النص انما دل على اشتغال الذمة في الجملة ولا دلالة له على صورة الشك في حدوث المزيل وارتفاع التكليف **قوله** ره والتوهم الخ لعل ما سبق في مبحث الفور والتراخي من فواتح الحاشية يعينك فيما ذكر فراجع **قوله** ره ولا يمكن ان يقال الخ الامر كما افاده ره لان فعل الموقت في خارج وقته يحتاج الى دليل مستانف **قوله** ره وكذا الكلام في النهي الخ ظهر حاله من حال الامر بعد التامل **قوله** ره فالاحكام الخمسة الخ قد عرفت ان الاستاد ارجع الوضعية الى الشرعية وساق الدليل في الكل وسياقه الاستصحاب المختلف فيه يظهر من تضاعيف كلامنا **قوله** ره وفيه لتحريم ام الزوجة يعني ان الشارع جعل الايجاب والقبول في خصوص النكاح سببا لتحريم ام الزوجة **قوله** ره فينبغي الخ ثم ينبغي ان ينظر الى الدليل فان افاد ان هذا الشيء سبب لهذا الحكم وانه متى وجد وجد ولا مزيل ولا رافع له دائما فلا احتياج الى الاستصحاب بل يعلم البقاء من الدليل وكذا ان افاد انه ثابت الى ان يحصل للمكلف العلم بوجوب المزيل يحكم بالثبوت في صورة الشك ايضا واما اذا دل على ان هذا الشيء سبب للحكم الى ان يتحقق الشيء الفلاني في الواقع فحصل الشك في تحققه فيحصل الشك في بقاء التكليف ويحتاج

وكالكسوف والحيض ونحوهما مما يكون السبب وقتا للحكم فان السببية في هذه الاشياء على نحو اخر فانها اسباب للحكم في اوقات معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء فان ثبوت الحكم في شيء من اجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت في جزء اخر بل نسبة السبب في اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة وكذا الكلام في الشرط والمانع فظهر مما مر ان الاستصحاب المختلف فيه لا يكون الا في الاحكام الوضعية اعني الاسباب والشرائط والموانع للاحكام الخمسة من حيث انها كذلك ووقوعه في الاحكام الخمسة انما هو بتبعيتها كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه بانه يجب الاجتناب عنه في الصلوة لوجوبه قبل زوال تغيره فان مرجعه الى ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فيكون كذلك بعده ويقال في المتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة ان صلوته كانت صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده اي كان مكلفا ومامورا بالصلوة بتيممه قبله فكذا بعده فان مرجعه الى انه كان متطهرا قبل وجدان الماء وكذا بعده والطهارة من الشروط فالحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب لان العلم بوجود السبب او الشرط والمانع في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت كما لا يخفى فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتا في غير ذلك الوقت فالذي يقتضيه النظر بدون ملاحظة الروايات انه اذا علم تحقق العلامة الوضعية تعلق الحكم بالمكلف واذا زال العلم بطرو شك بل وظن ايضا متن



الفقيه في الحكم بالبقاء الى الاستعانة بشيء اخر **قوله** ره وكالكسوف والحيض الخ ليس السبب وقتا للحكم ايضا كالدلوك نعم الحكم ثابت في مجموع زمان تحقق الكسوف والحيض **قوله** ره وجميع ذلك الخ نحن نعترف بان ثبوت الحكم في شيء من اجزاء زمانه الواقع ليس تابعا للثبوت الحكم في الجزء الاخر وانما نقول ان اثباتنا الحكم واذعاننا به في الجزء الذي نشك انه الجزء الواقع للزمان انما هو بمعونة الاستصحاب **قوله** ره فظهر مما مر الخ هذه العبارة فيها مسامحة لانها مشتملة على عقدين سلبي وايجابي ولو سلم ان الاول وهو ان الاستصحاب في الاحكام الشرعية ثبت بما قاله ره فلم يثبت الثاني وهو انه في الاحكام الوضعية نعم ان يثبت فيثبت بما نقوله بعد **قوله** ره فان مرجعه الخ نحن نقول ما يقال من ان النجاسة كانت ثابتة قبل زمان التطرق والتغير فتكون ثابتة بعده مرجعه الى ان وجوب الاجتناب كان ثابتا قبل فيكون ثابتا بعده كذا نقول في المتيمم **قوله** ره لا يقتضي العلم بل ولا الظن **اقول** اما العلم فمسلم واما الظن فقد علمت حاله مما اسلفناه **قوله** ره فالذي يقتضيه النظر الخ القول الكلي في السبب وغيره مع قطع النظر عن تحقق بعض الاحتمالات في الواقع هو ان هذه الامور ان كانت عقلية فلا بد من وجود السبب والشرط ومن عدم المانع عند وجود المسبب والمشروط وان كانت شرعية فقد يكون لها علاقة عقلية ايضا مع المعلول وقد لا يكون وعلى الثاني لا يجب وجود السبب والشرط ولا عدم المانع عند وجود المسبب والمشروط اذ هذه الامور علامات ومعرفات لا علاقة لها مع المعلول كعلاقة العلل العقلية معه فربما جعل الشارع حدوث امر علامة وشرطا ومانعا ومع عدم هذه الامور يحكم ايضا بوجود المعلول مثلا جعل التغير بالنجس سببا لنجاسة الماء فعند زواله بنفسه يبقى النجاسة بحالها على المشهور فالعلم بتحقق الحكم الوضعي في الزمان الثاني او الظن به او الشك لا يهمنا بل يكفينا وجود المسبب في الزمان الاول لاستصحاب بقائه

بل وظن ايضا يتوقف عن الحكم بثبوت الحكم الثابت ولا الا ان الظاهر من الاخبار انه اذا علم وجود شيء فانه يحكم به حتى يعلم زواله روى زرارة في الصحيح عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه متن

وان علمنا عدم السبب فنقول في المثال يثبت وجوب الاجتناب عن هذا الماء وقت التغير او يثبت ملزومه اي النجاسة فيستصحب وان عدم التغير وعلى الاول ان علمنا وجود السبب او الشرط او المانع او عدم واحد منها في الزمان الثاني فيعمل بمقتضى العلاقة العقلية وان لم نعلم واحدا منها فيجري الاستصحاب فيه فان شئت اجريته في الحكم الوضعي ثم تثبت لازمه وان شئت اجريته ابتداء في الحكم الشرعي المعلوم المتحقق في الزمان الاول فعلم ان الضابط في الاستصحاب هو اليقين السابق او الظن ان اعتبرناه مع تجدد ما نشك معه في البقاء وكون الامر المعلوم او المظنون او لا من الاحكام الوضعية او الشرعية ليس له دخل في الاستدلال فلا يتفاوت لاجله الحال **قوله** ره بل وظن اي لو طرا الظن لم يعمل به هنا حتى عند من لا يعمل بمطلق الظن بل يعمل بما اعتبره الشارع واما من يعمل به مطلقا فلا محيص له عن العمل كما او ما نا اليه انفا **قوله** الا ان الظاهر من الاخبار الخ **اقول** اجزاء الحركة والزمان والسكون المنطبق عليها وبالجملة الامور الغير القارة لا يجري فيها الاستصحاب لان ما هو كذلك لا يتم وجوده الا بعد شيء فشيئا فكيف يمكن ان يقال انه اذا وجد يتم وجوده يظن بقاؤه فليس المراد بالامر المتيقن من الوضوء المحكوم عليه بالبقاء عند الشك هذه الحركات والسكنات من الغسل والمسح بل الحالة التي تحدث بعدها سواء كانت صفة اعتبارية او حقيقية غير معلومة الماهية عندنا لانها هي التي يحكم ببقائها بعد الشك في وجودها وهي الطهارة في الحقيقة اذا عرفت هذا فنقول الدليل العقلي قائم على ان كل ما يمكن بقاؤه اذا وجدت فهو لا يعدم الا بعد ان يعدم جزء من اجزاء علته التامة كما مرت الاشارة اليه في المقدمة الثانية وقد عبر عن هذا العدم بما يلازمه من الوجودات والعدمات والاستاد قدس سره حصص الاخبار الواردة في هذا الباب بما اذا دل الدليل الشرعي على استمرار الشيء الى حدوث حال كذا او وقت كذا كما

ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر فان اليقين والشك عام او مطلق ينصرف الى العموم في مثل هذه المواضع بل صرح الشارح الرضي بان الجنس المعرف باللام او الاضافة للعموم واورده ابن الحاجب في مختصره في الفاظ العموم من غير نقل خلاف فيه ثم ذكر الفاظا اختلف في عمومها

متن

فان اراد ان الدليل دل على ان الوضوء مثلا بالمعنى الذي ذكرنا الذي هو من موارد هذه الاخبار بل هو الاصل في اكثرها اذا احدث فهو مستمر في الواقع في قطعة خاصة من الزمان ثم قد يقع بالمزيل وبالجملة ليس مما قد يوجد فيعدم فالاعتبار يشهد بخلافه لان المكلف قد يحدث الطهارة فيحدث من غير تراخ ومهلة نعم الغالب بقاء الطهارة زمانا في اكثر المكلفين وان اراد ان الدليل دل على انه مما يمكن بقاؤه الى حدوث المزيل وانه لا يعدم الا به فقد عرفت ان جميع موارد الاستصحاب لا بد ان يكون كذلك فظهر ان هذه الاخبار تدل على حكم كل شيء علم وجوده ثم شك فيه سواء علم استمراره ام لا بل يكفيه احتمال الاستمرار واما الاخبار الدالة على ان الوضوء لا ينتقض الا بالحدث فلا يفيد اكثر من ان للوضوء مزيلا هو الحدث سواء طرا عليه بلا مهلة او بعد حين والظاهر ان المص ايضا يقول بشمول تلك الاخبار للصور التي ذكرها العموم وانه لا اختصاص لها بالصورتين اللتين ذكرهما قدس سره في الشرح وسلم دلالة الاخبار عليهما دلالة ظاهرة دون غيرها **قوله** ره ولا ينقض اليقين ابدا بالشك نقل بعض الفضلاء في رسالته المعمولة في الاستصحاب عن افضل المحدثين الفاضل المجلسي قدس سره ما هذا لفظه استدل به على حجية الاستصحاب مطلقا بان اليقين والشك جنسان معرفان باللام فيفيدان العموم في كل يقين وشك ويرد عليه اولا ان افادة المفرد المعرف باللام العموم ممنوع لان اللام حقيقة في الجنس والعهد الخارجي مجاز في الاستغراق والعهد الذهني ولا يصار اليهما الا بقرينة وحيث لا عهد يصرف الى الجنس وثانيا ان هذا رفع الايجاب الكلي ويتحقق في ضمن ايجاب البعض وبعبارة اخرى التمسك بالعموم يخل بمقصودكم لان المعرفة في سياق النفي لا يفيد العموم بل لا بد لكم من اثبات النكارة حتى يفيد ذلك اللهم الا ان يقال تاكيده بابدا يرفع ذلك لانه يبعد ان يكون قيدا للمنفي ولا النفي التابيدي الزمان في البعض فالظاهر ان يكون للتعميم في الافراد فتامل

ويمكن ان يستدل على العموم بوجه اخر وهو ان قوله لا ينقض اليقين ابدا بالشك بمنزلة كبرى الشكل الاول وصغراه انه على يقين من وضوئه ولابد من كلية الكبرى في هذا الشكل لينتج ويتصور هكذا الوضوء يقيني وكل يقيني لا ينقض بالشك ابدا ينتج ان هذا الوضوء لا ينقض بالشك ابدا فان قلت هذا ينفعك في لام اليقين اذ به يحصل كلية الكبرى واما الشك فلا وقلنا هو ايضا يفيد الاستغراق لان الشك تابع لليقين لانه لا يحسن منه ان يقول كل يقين لا ينقضه شك الوضوء مع انه لو كان كذلك لزم ان يقول ولكن ينقضه يقين او شك اخر لا يقين فقط كما لا يخفى على المتامل لكن يرد عليه انه لا يلزم لكلية الكبرى تعميم اليقين بحيث يشمل كل يقين بل يكفي التعميم في الوضوء بان يقال انه على يقين من الوضوء ولا ينقض وضوءه بالشك فهذا اليقين لا ينقض بالشك ولا يخفى ما فيه من البعد عن سياق الكلام وقال شيخنا الشهيد رفع الله مقامه في الذكرى قولنا اليقين لا يرفعه الشك لا نعني به اجتماع اليقين والشك في الزمان الواحد لامتناع ذلك ضرورة ان الشك في احد النقيضين يرفع يقين الاخر بل المعنى به ان اليقين الذي في الزمان الاول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لاصالة بقاء ما كان فيؤل الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في العبادات انتهى واورد عليه الشيخ البهائي طيب الله تربته بان قوله فيؤل الى اجتماع الظن والشك في زمان واحد محل كلام اذ عند ملاحظة ذلك الاستصحاب ينقلب احد طرفي الشك ظنا والطرف الاخر وهما فلم يجتمع الشك والظن في الزمان الواحد وكيف يجتمعان والشك في احد النقيضين يرفع ظن الاخر كما يرفع يقينه وهذا ظاهر او المراد باليقين في قوله لا ينقض اليقين ابدا بالشك اثر اليقين اي استباحة الصلوة التي هي مستصحبة من حين الفراغ من الوضوء والمراد بالشك ما يحصل للمكلف في اول وهلة قبل الاستصحاب المذكور انتهى قال

صاحب المدارك

صاحب المدارك المراد بالحدث هنا ما يترتب عليه الطهارة اعني نفس السبب لا الاثر الحاصل من ذلك وتيقن حصوله بهذا المعنى لا ينافي الشك في وقوع الطهارة بعده وان اتحد وقتهما انتهى وما ذكره ره لا يجري في الجزء الاخير تكلف انتهى كلامه رفع الله مقامه فقوله قدس سره حيث لا عهد تصرف الى الجنس فيه المنع من صرفه الى الجنس اذا لم يكن ثمة عهد كما افاده بعض الائمة ره حيث قال في مبحث المعرفة وكل اسم دخله اللام لا يكون فيه علامة البعضية التي هي التنوين فينظر فان لم يكن معه قرينة لا حالية ولا مقالية دالة على بعض مجهول كقرينة الشرى في قوله اشتر اللحم ولا دلالة على بعض معين كما في قوله تعالى او اجد على النار هدى فهي اللام التي جئ بها للتعريف اللفظي والاسم المحلى بها لاستغراق الجنس ثم علل ره بانه لما ثبت كون اللفظ دالا على مهية خارجية باعتبار وجودها في ضمن مشخصاتها الخارجية لان الالفاظ موضوعة بازائها فلا بد ان يكون لبعض افرادها او جميعها واذا لم يكن دليل البعضية وجب كونه للكل فعلى هذا قوله الماء طاهر اي كل ماء طاهر والنوم حدث اي كل النوم حدث اذ ليست في الكلام قرينة البعضية لا مطلقة ولا معينة وعلى تقدير التسليم نقول ان الجنسية تفيد المطلوب كما افاده جمال الملة والدين طاب ثراه وصاحب المعالم وغيرهما رحمهم الله من امتناع ارادة المهية والحقيقة من حيث هي اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها الخارجي فان اريد بعض غير معين لزم الترجيح من غير مرجح وخلو كلام الحكيم عن فائدة فيجب العموم وعلى تقدير التسليم نقول اذا لم يجز نقض جنس اليقين بالشك يلزم عدم جواز نقض فرد من افراد اليقين بالشك لانه لو نقض فرد من افراد اليقين بالشك لزم نقض جنس اليقين بالشك لتحقق الجنس والحقيقة في ضمنه ويرد على قوله قدس سره وثانيا الخ ان الشايع في الاستغراق الاستغراق الافرادي كما قال الفاضل الشيرازي في حاشيته على الحاشية القديمة وايضا يرد عليه ما اوردناه سابقا من انه يلزم خلو كلام الحكيم عن الفائدة والترجيح من غير مرجح وعلى ما حققنا ظهر حال ما افاده قدس سره لكن

ومع التنزل عن ذلك فالظاهر هنا العموم فانه ره استدل على ان الوضوء اليقيني لا ينقض بشك النوم بقوله ع ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولو كان مراده انه لا ينقض يقين الوضوء ابدا بشك النوم كان عين المقدمة الاولى فقانون الاستدلال يقتضي ان يكون عاما و ايضا فان حمل المعرف هنا على العهد يحتاج الى قرينة مانعة عن الحمل على الجنس وليست متحققة قال الرضي في اوايل بحث المعرفة والنكرة وكل اسم دخله اللام ولا يكون فيه علامة كونه بعضا من كل فينظر في ذلك الاسم فان لم يكن معه قرينة حالية لا مقالية دالة على انه بعض مجهول من كل كقرينة الشرى الدالة على ان المشترى بعض في قولك اشتر اللحم ولا دلالة على انه بعض معين كما في قوله تعالى او اجد على النار هدى فهي اللام التي جئ بها للتعريف اللفظي والاسم المحلى بها لاستغراق الجنس ثم شرع في الاستدلال على وجوب حمله على الاستغراق ثم قال فعلى هذا قوله الماء طاهر اي كل الماء والنوم حدث اي كل النوم اذ ليس في الكلام قرينة البعضية لا مطلقة ولا معينة ثم ذكر قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا اي كل واحد منهم وقال العلامة التفتازاني في المطول في بحث تعريف المسند اليه باللام اللفظ اذا دل على الحقيقة باعتبار وجودها في الخارج فاما ان يكون لجميع الافراد او لبعضها اذ لا واسطة بينهما في الخارج فاذا لم يكن للبعضية لعدم دليلها وجب ان يكون للجميع والى هذا ينظر صاحب الكشاف حيث يطلق لام الجنس على ما تفيد الاستغراق كما ذكر في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر انه للجنس وقال في قوله تعالى ان الله يحب المحسنين ان اللام للجنس فيتناول كل محسن ولا يخفى ان قوله لعدم دليلها صريح في ان حمل لام الجنس على البعض يحتاج الى الدليل دون حمله على الجميع ثم لا يخفى ان اليقين والشك مما لا يمكن اجتماعهما في وقت واحد فالمراد انه اذا تيقن وجود امر يجب الحكم بوجوده الى ان يتحقق يقين اخر يعارضه وصحيحة اخرى لزرارة ايضا وفي اخرها قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك متن

يرد عليه انه لا يلزم لكلية الكبرى الخ فان قلت هذا ايراد يرد على الاستدلال الاول ايضا فلم لم يورد قلت لعل وجه عدم الايراد بعده من سياق الرواية كما افاده خصوصا مع ملاحظة مجموع الروايات كما ظهر وسيظهر انشاء الله تعالى انتهى كلام بعض الفضلاء اقول واورد العلامة الوحيد في حاشية شرح اللمعة على صاحب المدارك بهذه العبارة وفيه تامل لانه اما ان يجعل وقت الحدث والطهارة وقتا واحدا كما جعل وقت اليقين ووقت الشك واحدا فلا يمكن اجتماع اليقين والشك البتة سواء جعل الحدث والطهارة عبارة عن الفعلين او الاثرين وان لم يجعل وقتهما واحدا فهو الجواب على ما ذكرنا سواء جعلا عبارة عن الفعلين او الاثرين فالاعتماد في الجواب على ان المراد بالحدث السبب لا الاثر مما لا اثر له فتامل قوله ره كان عين المقدمة الاولى اقول قد كتبت قبل العثور على ما في شرح التهذيب حاشية هي هذه يحتمل ان يكون المطلوب عدم وجوب الوضوء على من شك في النوم وتقرير الدليل هكذا لا يجب الوضوء على هذا الشاك لانه على يقين من وضوئه وشك في الحدث فان كان ما ذكره المص احتمالا فلا شك انه احتمال مرجوح والمرجوح ايضا لا ينقض الراجح ولكن الحق ان المراد هنا العموم قوله ره وصحيحة اخرى لزرارة رواها الشيخ ره في زيادات الطهارة من التهذيب هكذا عنه عن حماد عن حريز عن زرارة قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شئ من مني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فاصبت وحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله قلت فان لم اكن رايت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته فلم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال تغسله وتعيد قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فيه

فرايت

ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك تمام الحديث وههنا ايضا لا يمكن حمل اليقين على يقين طهارة الثوب والشك على الشك في نجاسة الثوب بلا معارض اصلا لما مر وفي الكافي في باب السهو في الفجر والمغرب والجمعة في الصحيح عن زرارة عن احدهما ع قال قلت له من لم يدر في اربع هو ام في ثنتين وقد احرز ثنتين قال يركع ركعتين الى ان قال ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وذلالته على العموم غير خفية وفي التهذيب عن بكير قال قال لي ابو عبد الله ع اذا استيقنت انك قد توضات فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت وروى عمار في الموثق عن ابي عبد الله ع قال كل شئ طاهر حتى تعلم انه قذر فاذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك وروى عبد الله بن سنان في الصحيح قال سال رجل ابا عبد الله ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن نجاسته فلا باس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه متن

فرايت فيه قال تغسله وتعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك قلت فهل علي ان شككت في انه اصابه شئ ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع في نفسك قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شئ اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك اقول وقوله ترى انه قد اصابها يعلم منه حال الناحية التي ظن اصابتها اما لو كان كل ناحية مشكوكا فيها مع العلم بالاصابة فيعلم حكمه من قوله حتى تكون الخ وهو غسل جميع الثوب اذ لا يتيقن الا معه ولعل المراد من قوله وتعيد ان شككت انك ان علمت الاصابة وشككت في موضعها ولم تغسلها نسيانا ثم رايته في الصلوة تعيدها قوله ره وههنا ايضا لا يمكن الخ بل يمكن كما امكن هناك بل هنا اولى لان الكلام صريح في ان المطلق عدم وجوب اعادة الصلوة فاستدل ع هكذا لا تنقض انعقاد الصلوة لان الطهارة متيقنة والحدث مشكوك ولا ينقض يقين الطهارة بالشك في الحدث وقوله ع ثم شككت مع قول زرارة ره فان ظننت شاهد على حكم الظن مع اليقين السابق قوله ره وفي الكافي الخ اقول الحديث بتمامه هكذا يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شئ عليه ولا ينقض اليقين الى اخر ما ذكره المص اقول يظهر من هذا الحديث ان الاصل هو البناء على اليقين مطلقا لا في صورة او صورتين كما نقلناه من شرح الوحيد قدس سره وارجاع ما في هذا الحديث الشريف الى الصورتين ان امكن فانما يكون بتكلف مستغنى عنه قوله ره اياك ان تحدث الخ هذا الحديث

بغنم في ارض المشركين بالروم اناكله فقال اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تاكل واما ما لم تعلم فكله حتى تعلم انه حرام وروى عبد الله بن سنان في الصحيح قال قال ابو عبد الله ع كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وروى مسعدة بن صدقة في الموثق عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب تكون قد اشتريته وهو سرقة والمملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع قهرا او امراة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة وروى بعدة طرق عن الصادق ع كل ماء طاهر حتى تستيقن انه قذر لا يقال هذه الاخبار الاخيرة انما تدل على حجية الاستصحاب في مواضع مخصوصة فلا تدل على حجيته على الاطلاق لانا نقول الحال على ما ذكرت من ان ورودها في موارد مخصوصة الا ان العقل يحكم من بعض الاخبار الدالة على حجيته مط ومن حكم الشارع به في مواضع مخصوصة كثيرة كحكمه باستصحاب الملك وجواز الشهادة به حتى يعلم الرافع والبناء على الاستصحاب في بقاء الليل والنهار وعدم جواز قسمة تركة الغائب ولو مضى زمان يظن عدم بقائه وعدم تزويج زوجاته وجواز عتق العبد الآبق من الكفارة الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة بان الحكم في خصوص هذه المواضع بالبناء على الحالة السابقة ليس لخصوص هذه المواضع بل لان اليقين لا ينقضه الا يقين مثله وينبغي ان يعلم ان للعمل بالاستصحاب شروطا الاول ان لا يكون هناك دليل شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني والا فتعين العمل بذلك الدليل اجماعا الثاني ان لا يحدث في الوقت الثاني امر يوجب انتفاء الحكم الاول فالعامل بالاستصحاب ينبغي له غاية الملاحظة في هذا الشرط مثلا في مسئلة من دخل الصلوة بالتيمم ثم وجد الماء في اثناء الصلوة ينبغي للقائل بالبناء على تيممه واتمام الصلوة للاستصحاب ملاحظة النص الدال على ان التمكن من استعمال الماء ناقض للتيمم هل هو مطلق او عام بحيث يشمل هذه الصورة اولا فان كان الاول فلا يجوز العمل بالاستصحاب لانه يرجع الى فقد الشرط الاول حقيقة والا فيصح التمسك به متن

يشعر بعدم شرعية الوضوء مع الشك في الحدث **قوله** كل شيء طاهر الخ قد مر ما يفي بشرح هذا الحديث حاصله انه ع لعله اراد والله يعلم ان حكم الله في جميع الاشياء مع الجهل بحالها الطهارة فيجوز استعمالها ما لم يعلم القذارة فلو فرضنا ان احدا لم يعلم بنجاسة الكلبة فحكم الله في حقه استعمال جلدها ولحمها ولبنها لبسا واكلا وشربا اذ جهل المكلف بالتحريم وحصول المنفعة له من هذه الاشياء جهة يحسن هذا الحكم كما ان الخباثة الذاتية جهة يحسن الحكم بالنجاسة والتحريم وبالجملة فهذا الحديث تشريع منه ع وبيان لحكم الله في الاشياء من حيث الطهارة ويحتمل ان يكون المراد ان كل شيء علمت طهارته من الشرع فهو طاهر يجوز لك استعماله فيما يشترط فيه الطهارة حتى تعلم عروض النجاسة فيكون الغرض البناء على اليقين السابق حتى يزول بمثله فلو فرض ان هذا الشيء قد نجس في الواقع لا يضرنا لانه سبحانه بسعة رحمته رخص لنا مع الجهل في الاستعمال والمنافع على الاول ان يكون قوله قذر اخبارا عن ان وعلى الثاني فعلا ماضيا وللاحتمالين فروع منها ان نطفة الغنم مثلا طاهرة في الواقع على الاول لا الثاني **قوله** بغنم الخ ظاهر ان المراد استعلام حال المطروح ويمكن ان يكون المراد استعلام حال ما يباع في هذه الارض اذا جلب من غيرها اليها وعلى التقديرين لا بد ان يكون فيها مسلم يحتمل ان يكون هو المباشر للعمل **قوله** الا ان العقل الخ في كون مثل هذا الحكم من العقل حجة في الاحكام الشرعية تامل والظاهر كفاية بعض الاخبار الدالة على الحجية مط لهذا المطلب وان يجعل الحكم الحدسي من العقل مؤيدا وليست الاخبار منحصرة فيما ذكره ره فقد نقل روايات اخر ايضا منها ما رواه شيخ الطائفة قدس سره في اوايل كتاب الصوم من التهذيب محمد بن الحسن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال

وفي مسئلة من طلق زوجته المرضعة ثم تزوجت بعد العدة بزوج اخر وحملت منه ولم ينقطع بعد لبنها فالحكم بان اللبن للزوج الاول للاستصحاب كما فعله المحقق في الشرايع وغيره يتوقف على ملاحظة ما دل على ان لبن المراة الحامل من الذي حملت منه هل يشمل هذه الصورة اولا فعلى الاول لا يصح الاستصحاب لانه اما ان يتعلق الحكم بالثاني او يصير من قبيل تعادل الامارتين فيحتاج الى الترجيح وعلى الثاني يصح الثالث ان لا يكون هناك استصحاب اخر معارض له يوجب نفي الحكم الاول في الثاني مثلا في مسئلة الجلد المطروح قد استدل جماعة على نجاسته باستصحاب عدم الذبح فان في وقت حيوة ذلك الحيوان يصدق عليه انه غير مذبوح ولم يعلم زوال عدم المذبوحية لاحتمال الموت حتف انفه فيكون نجسا لان الطهارة ح لا يمكن الا مع الذبح فان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب طهارة الجلد الثابتة في حال حيوته اذ لم يعلم زوالها لاحتمال الذبح وباستصحاب عدم الموت حتف انفه او نحوه الثابت اولا كعدم المذبوحية واستدل بعض اخر على النجاسة بان للذبح اسبابا حادثة والاصل عدم الحادث فيكون نجسا وقد عرفت ايضا ان اصالة العدم ايضا مشروط بشروط منها ان لا يكون مثبتا لحكم شرعي مع انه معارض ايضا باصالة عدم اسباب الموت ايضا الرابع ان يكون الحكم الشرعي المترتب على الامر الوضعي المستصحب ثابتا في الوقت الاول اذ ثبوت الحكم في الوقت الثاني فرع لثبوت الحكم في الاول فاذا لم يثبت في الزمان الاول فكيف يمكن اثباته في الزمان الثاني مثلا باستصحاب عدم المذبوحية في المسئلة المذكورة لا يجوز الحكم بالنجاسة متن

كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية ومنها ما رواه العلامة المجلسي ره في كتاب الطهارة من بحار الانوار في باب من نسي او شك في شيء من افعال الوضوء عن الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض ومنها ما رواه الشيخ الصدوق في اواخر الخصال في اثناء حديث طويل عن ابي جعفر ع قال حدثنا ان امير المؤمنين ع علم اصحابه في مجلس واحد اربعمائة باب مما يصلح للمسلم في دينه ودنياه قال ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين ومنها ما نقل عن البحار ايضا قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك **قوله** ره وينبغي ان يعلم الخ **اقول** قد علمت مما ذكرناه لا سيما ما نقلناه من شرح المختصر ان المعتبر في الاستصحاب عدم الظن بحدوث معارض يزيل الامر الثابت المعلوم في الزمان الاول فعلى هذا يكون الشروط التي اعتبرها المصنف اما اركانا للاستصحاب او لوازم بينة له وبالجملة هي امور ماخوذة فيه اما الشرط الرابع وهو ثبوت الحكم في الزمان الاول فلا شك في ان الاستصحاب مبني عليه كما اعترف به واما الاربعة الباقية فقولنا عدم الظن بحدوث معارض يزيل الامر الثابت مغن عنها والظاهر انه ره انما ذكرها للايضاح والتنبيه ودفع الغفلة **قوله** ره وعلى الثاني يصح الخ **اقول** لا بد ان يكون اللبن من احد الزوجين فان لم يكن من الثاني فهو من الاول قطعا ولا احتياج الى توسيط الاستصحاب بل لا بد ان يكون هذا اللبن مما يمكن ان يكون من الثاني وان يكون من الاول ولهذا يعرض الشك في بقاء اللبن الاول فيحكم به للاستصحاب **قوله** ره الثالث **اقول** مراده ره ان في صورة التعارض لا يعمل باحدهما الا بمرجح فان وجد فذاك

لان النجاسة لم تكن ثابتة في الوقت الاول وهو وقت الحيوة والسر فيه ان عدم المذبوحية لازم لامرين الحيوة والموت حتف انفه والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو هو بل ملزومه الثاني اعني الموت فعدم المذبوحية العارض للحيوة مغاير لعدم المذبوحية العارض لازم اعم لموجب النجاسة فعدم المذبوحية العارض للحيوة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف انفه والمعلوم ثبوته في الزمان الاول هو الاول لا الثاني وظاهر انه غير باق في الوقت الثاني ففي الحقيقة تخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب اذ شرطه بقاء الموضوع وعدمه هنا معلوم وليس مثل التمسك بهذا الاستصحاب الا مثل من تمسك على وجود عمرو في الدار في الوقت الثاني باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد في الدار في الوقت الاول وفساده غني عن البيان الخامس ان لا يكون هناك استصحاب اخر في امر ملزوم لعدم ذلك المستصحب مثلا اذا ثبت في الشرع ان الحكم بكون الحيوان ميتة يستلزم الحكم بنجاسة المايع القليل الواقع ذلك الحيوان فيه لا يجوز الحكم باستصحاب طهارة الماء ولا نجاسة الحيوان في مسئلة من رمى صيدا فغاب عنه ثم وجد في ماء قليل يمكن استناد موته الى الرمي والى الماء وانكر بعض الاصحاب ثبوت هذا التلازم وحكم بكلا الاصلين نجاسة الصيد وطهارة الماء ولكن قد عرفت سابقا ان طهارة الاشياء ليست بالاستصحاب في وقت بل الاصل بمعنى القاعدة المستفادة من الشرع وكذا النجاسة قبل ثبوت الرافع الشرعي لان الحكم وقع في الاخبار في بيان تطهير النجس بالغسل في الثوب والبدن والاناء واعادة الصلوة قبله وهو صريح في بقاء النجاسة الى حين الغسل هذا ولولا النجاسة فلا يكون بالاستصحاب وكذا وقع الامر باهراق الماء القليل النجس والنهي ايضا في الدوام عن التوضؤ والشرب من الماء النجس وهو كالصريح في استمرار النجاسة وورد الامر حتى المربية للصبي بغسل قميصها في اليوم مرة وورد النهي عن الصلوة في الثوب المشترى من النصراني قبل غسله وتجبيه ع في صحيحة محمد بن اسمعيل ابن بزيع حين ساله عن الارض والسطح يصيبه البول وما اشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء قال كيف تطهر من غير ماء الى غير ذلك مما يدل على بقاء النجاسة واذا كان بقاء النجاسة متن

التعارض وتقرير المعارضة وتوضيحها هو ان ههنا امورا قطعية وامورا مشكوكا فيها فالاول من الاولى عدم المذبوحية اي التذكية الشرعية بمعنى السلب المطلق لان الذبح امر حادث مسبوق بعدم ازلي قطعي مستمر الى التذكية الشرعية وهذا السلب صادق لا يقتضي وجود الحيوان في الخارج كما هو شان كل قضية سلبية من حيث هي كذلك والثاني عدم المذبوحية بمعنى عدم الملكة وهذا متحقق حين حيوة الحيوان مستمر الى التذكية والثالث حيوة ذلك الحيوان وقتا ما لانه المفروض والرابع طهارة هذا الحيوان وطهارة جلده وغيره من حيث هو حيوان طاهر والخامس عدم الموت حتف الانف والسادس الموت من غير علم بسببه من التذكية وحتف الانف والاول من الثانية التذكية والثاني الموت حتف الانف المقابل للتذكية الشرعية والثالث طهارة ذلك الجلد من حيث هو جلد مسلوخ الميتة عن التذكية الشرعية والرابع نجاسة الميتة عن الموت حتف الانف والنسبة بين العدمين نحو العموم والخصوص من حيث التحقق لان عدم الملكة لا يتحقق الا مع وجود الموضوع بخلاف السلب المطلق وبين الحيوة وعدم المذبوحية وعدم الموت حتف الانف هي ان تحقق الحيوة مستلزم لتحققهما في الواقع وتحققهما معا لا كل واحد منهما مستلزم للحيوة واما كل واحد منفردا فتحقق عدم المذبوحية غير مستلزم للحيوة لاجتماعه مع الموت حتف الانف وكذا عدم الموت حتف الانف لاجتماعه مع التذكية وبين الحيوة والموت والذبح مط المنافاة وكذا بين الذبح والموت حتف الانف اذا عرفت هذا **فنقول** عدم المذبوحية بالمعنيين قد علم تحققه حين حيوة الحيوان وشك فيه بعدها والاصل بقاء ما كان على ما كان فاذا بقي بعدها فلا بد ان يكون مع الموت حتف الانف للقطع بزوال الحيوة بالموت مط وهو مستلزم للنجاسة ثم نقول تحقق عدم الموت حتف الانف معلوم قطعا حين

الحيوة

الى حين المطهر الشرعي منصوصا من الرواة فكيف يمكن القول بانه بالاستصحاب ففي بعض الامثلة المذكورة في شرائط الاستصحاب قد انضم اليه امر اخر من الادلة وهو الاصل بمعنى القاعدة فالامثلة للتوضيح وقد يمكن اشتراط شروط اخر غير ما ذكرنا لكن الجميع يرجع الى انتفاء المعارض وعدم العلم والظن بالانتفاء قال المحقق الاسترابادي ره في الفوائد المكية بعد ايراد الاخبار الدالة على الاستصحاب المذكور لا يقال هذه القاعدة تقتضي جواز العمل باستصحاب احكام الله تعالى كما ذهب اليه المفيد والعلامة من اصحابنا والشافعية قاطبة وتقتضي بطلان قول اكثر علمائنا والحنفية بعدم جواز العمل به لانا نقول هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الاصوليين والفقهاء وقد اجبنا عنها في الفوائد المدنية تارة بما ملخصه ان صور الاستصحاب المختلف فيها عند النظر الدقيق والتحقيق راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه ومن المعلوم انه اذا تبدل قيد موضوع المسئلة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسئلتين فالذي سموه استصحابا راجع بالحقيقة الى اسراء حكم الى موضوع اخر يتحد معه بالذات ويغايره بالقيد والصفات ومن المعلوم عند الحكيم ان هذا المعنى غير معتبر شرعا وان القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له وتارة بان استصحاب الحكم الشرعي وكذا الاصل اي الحالة التي اذا خلي الشيء ونفسه كان عليها انما يعمل بهما ما لم يظهر مخرج عنهما وقد ظهر في محال النزاع بيان ذلك انه تواترت الاخبار عنهم ع بان كل ما يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة ورد فيه خطاب وحكم حتى ارش الخدش وكثير مما ورد مخزون عند اهل الذكر فعلم انه ورد في محل النزاع احكام نحن لا نعلمها بعينها وتواترت الاخبار عنهم ع بحصر المسائل في ثلث امر بين رشده وامر بين غيه اي مقطوع به لا ريب فيه وما ليس هذا ولا ذاك وبوجوب التوقف في الثالث انتهى كلامه بالفاظه متن

الحيوة والاصل البقاء فاذا بقي لا بد ان يكون مع التذكية وهي مستلزمة لطهارة الجلد **قوله** ره لان النجاسة لم تكن ثابتة الخ قد عرفت مما قررناه ان القائل بالنجاسة لم يستدل عليها بثبوتها في الزمان الاول بل استدل عليها ببقاء عدم المذبوحية الثابت حين الحيوة بل قبلها ايضا لان ثبوته بمعنى السلب المطلق كاف للمستدل ولما كان هذا المعنى العام بعد وجود الحيوان انما يتحقق مع شيئين الحيوة والموت حتف الانف فالحكم ببقائه بعد الحيوة مستلزم لان يكون مع الموت حتف الانف كما قررناه واما المعنى الخاص فلا يتحقق بعد الموت حتف الانف لانه لا يصدق على الميت انه غير مذبوح ومن شانه الذبح **قوله** ره فعدم المذبوحية العارض للحيوة الخ المغايرة ممنوعة وعلى تقدير التسليم فبقاء ما كان حين الحيوة يكفينا **قوله** ره لا يجوز الحكم باستصحاب طهارة الماء الخ قال الشهيد في تمهيد القواعد قاعدة اذا تعارض اصلان عمل بالارجح منهما لاعتضاده بما يرجحه فان تساويا خرج في المسئلة وجهان غالبا ولذلك صور ثم قال ومنها مسئلة الصيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته به واشتبه استناد الموت الى الماء والجرح فان الاصل طهارة الماء وتحريم الصيد حيث ان الاصل عدم حصول شرائط التذكية والاصلان متنافيان لان طهارة الماء يقتضي نجاسة الصيد المقتضي لعدم موته حتف انفه وغيره يقتضي عدم ذكوته المقتضي لموته حتف انفه فالعمل بهما مشكل لانه كما يستحيل اجتماع الشيء مع نقيضه يستحيل اجتماعه مع نقيض لازمه وموت الصيد يستلزم نجاسة الماء فلا يجامع الحكم بطهارته كما لا يجامع تذكيته وكان ترجيح احد الاصلين من غير مرجح ولا ريب ان مراعاة جانب الاحتياط اولى ان لم يحصر الماء الواجب استعماله فيه بان يضيق وقت العبادة المشروطة بالطهارة ولا يجد غير ذلك الماء ونحو ذلك وربما قيل ان العمل بالاصلين المتنافيين واقع في بعض المسائل كما لو ادعت الزوجة

ولا يخفى عليك ضعف هذين الجوابين اما الاول فلانه ظاهر ان مورد الروايات بعدم نقض الشك لليقين انما هو اذا تغير وصف الموضوع بان يعرض له امر يجوز العقل دخله كالخفقة والخفقتين للوضوء وظن اصابة النجاسة لطهارة الثوب في لبس الذمي الثوب ونحو ذلك فان سلم تبدل وصف الموضوع في هذه المواضع يكون الاخبار المذكورة حجة عليه والا فخفى لا تمسك بالاستصحاب الاجماع على وجود امر في وقت وتجدد في وقت اخر امر يجوز العقل ان يكون دافعا للاول لا يجامع حيث حكم على امر موصوف بصفة يكون الحكم مترتبا على المركب من الموصوف والصفة جميعا ثم زالت الصفة في الوقت الثاني وهو ظاهر واما الثاني فلانا لا نم انه داخل في الشبهة بل هو داخل في اليقين وشك لان الاخبار ناطقة بان حكم السابق باق الى ان يعلم زواله ولا يزول بسبب الشك وهذا اظهر وقال هذا الفاضل في الفوائد المدنية في اغلاط المتاخرين من الفقهاء بزعمه من جملتها ان كثيرا منهم زعموا ان قوله لا تنقض يقينا بشك ابدا وانما تنقضه بيقين اخر جار في نفس احكامه تعالى ومن جملتها ان بعضهم توهم ان قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر يعم صورة الجهل بحكم الله تعالى فاذا لم تعلم ان نطفة الغنم طاهرة او نجسة نحكم بطهارتها ومن المعلوم ان مراده ان كل صنف فيه طاهر وفيه نجس كالدم والبول واللحم والماء واللبن والجبن مما لم يميز الشارع بين فرديه بعلامة فهو طاهر حتى تعلم انه نجس وكذلك كل صنف فيه حلال وحرام فلم يميز الشارع بين فرديه بعلامة فهو لك حلال حتى تعلم الحرام بعينه فتدعه انتهى كلامه متن

وقوع العقد في الاحرام فانه يخلف وليس اباحة المطالبة بالنفقة ولا لذة التزويج باختها والفرق بينه وبين ما هنا لا يخفى اقول الزوجية تحكم ببطلان العقد فتعمل بمقتضاه والزوج بالصحة فنعمل بمقتضاها واجتماع الحكمين المتنافيين في موضوعين جائز واما في مسئلتنا فالعمل بالطهارة يقتضي الحكم بعدم الموت حتف الانف والحكم بحرمة الحيوان يقتضي الحكم بالموت حتف الانف من شخص واحد وهذا مما لا يجوز ثم اقول ما قاله البعض ره لان طهارة الماء يقتضي عدم العلم بنجاسة الصيد المقتضي لعدم العلم بالموت حتف الانف لان قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر معناه انه وان كان قذرا في الواقع فهو طاهر حتى تعلم القذارة وقوله لا ابالي ابول اصابني ام ماء اذا لم اعلم فيمكن ان نحكم بالطهارة لعدم العلم بالنجاسة ونحكم بالحرمة لظن عدم التذكية المقتضي لظن النجاسة قوله ره ولكن قد عرفت سابقا الخ نحن حكمنا بالطهارة من القاعدة وباستمرارها الى حدوث ما جعله الشارع مزيلا لها ولكن بعد الشك في حدوث المزيل نحكم ببقائها ايضا للاستصحاب نعم هذا الاستصحاب يظهر من الروايات ايضا كما مر في كلام المصنف ره ايضا فلم يثبت الطهارة بالاستصحاب وكذا نقول الروايات الدالة على استمرار النجاسة الى حدوث المطهر الشرعي في الواقع ونحن لا نثبت بالاستصحاب هذا الاستمرار بل نثبت بقاء النجاسة بعد الشك في حدوث المزيل الشرعي والروايات دالة لا تدل على حكم الشك قوله ره وعدم العلم والظن بالانتفاء بانتفاء الحكم المعلوم اولا في الزمان الثاني قوله ره ما لم يظهر الخ ان كان مراده ظهور المخرج في الواقع وان لم يصل الينا فلا نم عدم جواز العمل بمجرد هذا الظهور وان كان المراد ظهوره لنا فدليله لا يفيد قوله والافحن لا نتمسك الخ ما قبل هذا الكلام كلام جدلي الزامي وهذا كلام جدلي الزامي حق متين قوله ره وقال هذا الفاضل الخ اقول انت اذا تذكرت ما اسلفنا من اول شروع المصنف ره في ذكر الادلة العقلية الى هنا استغنيت عن بيان ما ذكره المصنف ره الى اخر المبحث

ولا يخفى عليك ما في كلامه فان قوله كل شيء طاهر حتى تستيقن انه قذر عام شامل لما اذا كان الجهل بوصول النجاسة او بانه في الشرع هل هو طاهر او نجس مع ان الاول يستلزم الثاني للجاهل فان المسلم اذا اعاد ثوبه للذمي الذي يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ثم رده عليه فهو جاهل بان مثل هذا الثوب الذي هو مظنة النجاسة هل هو مما يجب التنزه عنه في الصلوة وغيرها مما يشترط بالطهارة اولا فهو جاهل بالحكم الشرعي مع انه قرر في الجواب قاعدة كلية بان ما لم يعلم بنجاسته فهو طاهر والفرق بين الجهل بحكم الله تعالى اذا كان تابعا للجهل بوصول النجاسة وبينه اذا لم يكن كذلك كالجهل بنجاسة نطفة الغنم مما لا يمكن اقامة دليل عليه وايضا قد عرفت مما مر في القسم الثالث ان الطهارة في جميع ما لم يظهر مخرج عنها قاعدة مستفادة من الشرع وايضا فرق بين نطفة الغنم وبين البول والدم واللحم وغيرها تحكم ظاهر فان النطفة ايضا منها طاهرة كنطفة غير ذي النفس ومنها نجسة ومن العجيب حكمه بالطهارة فيما اذا وقع الشك في بول الفرس هل طاهر او نجس وحكمه بنجاسة نطفة الغنم عند الشك وكذا الكلام في الحلال والحرام فان قلت قولهم كل شيء طاهر حتى تستيقن انه قذر ظاهر في جواز البناء في جميع الاشياء على الطهارة حتى يعلم بالنجاسة من غير فحص المعارض مع ان البناء على اصل الطهارة في نفس الاحكام من المسائل الاجتهادية التي يحتاج ترجيحها الى الفحص عن عدم المعارض وايضا على هذا يلزم معذورية من صلى مع البول مثلا عالما بانه بول غير الماكول اذا جهل نجاسة البول فيجب ان يكون المراد من الحديث معذورية الجاهل باصابة النجاسة لثوبه او بدنه او نحو ذلك لا معذورية الجاهل مط متن

قوله ره ولكن الفائدة في قوله الخ لك ان تطالب المصنف ره بفائدة تقييد الحال في قوله استصحاب حال الشرع بل ينبغي ان يقول استصحاب الحال قوله ره ولا يخفى تحقق الخلاف الخ اذا كان الاجماع حجة لانه كاشف عن قول المعصوم ع فالخلاف بعده يصير بمنزلة الاجتهاد في مقابلة النص بل ينبغي ملاحظة الحكم المجمع عليه كما افاده ره واذا كان حجة بنفسه فالخلاف يرفعه ويجريه كما سبق في قول الغزالي قوله فالاول مقدمة الواجب اقول انهم قسموا الواجب الى مطلق ومقيد وقالوا الواجب المطلق هو الذي لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده والواجب المقيد هو الذي قيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده والمراد بالوجود اعم من الوجود من حيث هو معتبر في نظر الامر فالصلوة وان جاز وجودها مع عدم الطهارة ولكن وجودها من حيث هو معتبر عند الشارع لا يمكن بدون الطهارة وقسموا مقدمة الواجب الى مقدور وغير مقدور ولا شك ان الواجب بالنسبة الى مقدمته الغير المقدورة واجب مقيد لاستحالة التكليف بما لا يطاق والمقدمة المقدورة قد يكون سببا وقد يكون شرطا عقليا او عاديا او شرعيا اقول السبب ايضا قد يكون عقليا يستحيل تخلف المسبب عنه وقد يكون عاديا يمكن التخلف للمعجزة الخارقة للعادة وعرفوا السبب بانه الذي يلزم من وجوده وجود المسبب لذاته ومن عدمه عدمه والشرط بانه الذي يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده الوجود فان لم يكن وجود المشروط ممكنا بدونه عقلا يسمى عقليا او عادة يسمى عاديا وان امكن ولكن لم يكن المشروط مع عدمه معتبرا عند الشارع يسمى شرعيا فالسبب كالدلوك لوجوب الظهر وكالصعود للكون على السطح وكالاطعام للاشباع والشرط العقلي كالحركة للحج والعادي كغسل جزء من الراس لحصول العلم بغسل الوجه كما قالوه والشرعي كالوضوء للصلوة ولم يتعرضوا للعلل الناقصة ولباقي اجزاء العلة التامة كرفع المانع والمعد والظاهر انهم

قلت اولا بامكان معذورية الجاهل بالنجاسة مط من غير فحص لهذه الروايات وثانيا بالتزام معذورية الجاهل بالنجاسة مط اذا كان غافلا عن الحكم بالكلية وعدم معذورية من سمع الحكم مثل نجاسة البول وان لم يصدق به بل يلزمه التفحص حتى يظهر عليه الحكم الواقعي ولو بعد الاطلاع على النجاسة بعد الفحص فان مقتضاه الحكم بالطهارة وثالثا بان ظاهر هذا الحديث وان اقتضى عدم وجوب الفحص مط الا انه مخصص بما دل على لزوم الفحص عن المعارض في حق المجتهد في نفس الحكم حتى يجوز له الحكم بالطهارة ورابعا بالتزام لزوم الفحص سواء جهل باصل النجاسة او باصابتها اذا كان موجبا للجهل بحكم الله لانه من قبيل الاجتهاد فمن علم ان ظن النجاسة لا اعتبار به شرعا لا يلزمه الفحص عن ثوبه هل اصابته النجاسة اولا وقد دل عليه بعض الروايات ومن لم يعلم ذلك وظن بنجاسة ثوبه لا يبعد ان يقال انه يلزمه السؤال ان كان عاميا والفحص عن انه هل ورد الشرع باجتناب مثل ذلك اولا ان كان مجتهدا متن

انهم ادرجوها تحت الشرط واعتبر بعضهم في السبب اذا كان من افعال المكلف ان يكون فعلا اختياريا يتعلق به القدرة ابتداء او بتوسط يتعلق بالمسبب الذي هو فعل توليدي يتعلق بالقدرة ابتداء اذا عرفت هذا فاعلم ان هنا خلافين احدهما ان ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم ايجاب مقدمته ام لا مع بقاء المطلق على اطلاقه وقد يعبر عن المبحث بان الامر بالشيء هل هو امر بمقدمته ام لا فقيل بالوجوب مط سببا او شرطا شرعيا او غيره وهذا هو المشهور وقيل بالوجوب في السبب دون غيره وذهب اليه الواقفية وبعض المتاخرين ويعزى الى السيد المرتضى ره وانكر هذه النسبة صاحب المعالم وتبعه اكثر من تاخر عنه من الاعاظم وقالوا الظاهر عدم ثبوتها لانه ره لم يتعرض لهذا الخلاف في تصانيفه المشهورة كالذريعة والشافي وانما تعرض للخلاف الثاني كما سنذكره انشاء الله تعالى وكانهم لم يتاملوا في كلامه فزعموا انه تعرض للخلاف الاول فنسبوا اليه هذه النسبة وقيل بعدمه مط ويظهر من بعضهم ان هذا مجرد احتمال لم يذهب اليه احد وان الاجماع وقع على خلافه وكانه لم يعتد بالمخالف والا فكلام المنهاج على ما نقل صريح في انه مذهب لبعضهم حيث قال وجوب الشيء مط يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لا يوجبهما وذهب ابن الحاجب الى الوجوب ان كان شرطا شرعيا دون غيره وبعض شراح كلامه فهم منه انه يقول بالوجوب في السبب والشرط الشرعي دون غيرهما والخلاف الثاني في انه اذا ورد امر مطلق بحسب اللفظ متعلق بشيء له مقدمة فهل هو مقيد في الواقع باتفاق وجود المقدمة وان كان مطلقا في اللفظ ام هو مطلق في الواقع ايضا والمشهور ان الخلاف هنا على وجهين الاول ان التكليف مطلق بحسب الواقع بالنسبة الى المقدمة مط سواء كان سببا او شرطا شرعيا او غيره وقيل وهذا مذهب اكثر المتقدمين والمتاخرين الثاني انه مطلق في الواقع بالنسبة الى

واعلم ان الشهيد الاول قال في قواعد البناء على الاصل وهو استصحاب ما سبق اربعة اقسام احدها استصحاب النفي في الحكم الشرعي الى ان يرد دليل وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وثانيها استصحاب حكم العموم الى ورود مخصص وحكم النص الى ورود ناسخ وهو انما يتم بعد استقصاء البحث عن المخصص والناسخ وثالثها استصحاب حكم ما ثبت شرعا كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف مال او التزام الى ان يثبت رافعه ورابعها استصحاب حكم الاجماع في مواضع النزاع كما يقول الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء للاجماع على انه متطهر قبل هذا الخارج فيستصحب اذ الاصل في كل متحقق دوامه حتى يثبت معارض والاصل عدمه ومثله قال الشهيد الثاني في تمهيد القواعد ولا يخفى عليك الحال في القسم الاول فانه قد مر مفصلا وقد عرفت ايضا ان الثاني ليس من الاستصحاب واما الثالث فهو من الاستصحاب ولكن الفائدة في قوله استصحاب حكم ثبت شرعا وتقييد الثبوت بالشرع غير ظاهرة لعموم ادلة الاستصحاب على ما تأمل واما الرابع فيجري فيه ما يجري في الثاني من جهة من الاستصحاب ان كان المجمع عليه الثبوت مط دائما لا فلا يجوز الاستصحاب متن

السبب دون غيره بل بالنسبة الى غير السبب يحتمل للاطلاق والتقييد وهذا مختار السيد ره مثلا اذا امرنا بالصعود الى السطح من غير تقييد باتفاق وجود نصب السلم فمن يقول بالاول يقول بتحقق استحقاق العقاب والذم لو ترك النصب والصعود اختيارا سواء قال بوجوب مقدمة الواجب المطلق ام لا لانه من يقول بالوجوب يقول بتحقق عقابين احدهما على ترك النصب والثاني على ترك الصعود او عقاب واحد على ترك النصب ومن لا يقول به يقول بتحقق عقاب واحد على ترك الصعود ومن يقول بالثاني يقول بعدم تحقق ذم ولا عقاب الا اذا اتفق وجود نصب السلم من المكلف ام من غيره سواء قلنا بوجوب مقدمة الواجب المطلق ام لا لان الواجب على هذا الفرض مقيد فقوله اصعد بمنزلة قوله زك فكما لا عقاب مع عدم اتفاق وجود النصاب اتفاقا فكذا لا عقاب هيهنا الا مع اتفاق وجود النصب وكما لا يجب تحصيل النصاب فكذا نصب السلم ايضا حجة المشهور في هذا الخلاف هي ان المولى اذا قال لعبده اسقني الماء من غير تقييد في اللفظ باتفاق وجود الماء وحضوره ولا قرينة على ذلك التقييد وكان السعي متوقفا على المشي وكان العبد قادرا عليه فلم يمش ولم يسق سيده وعند ما ذمه السيد بالاهمال اعتذر بان اللفظ كان محتملا للاطلاق والتقييد ولم يظهر احد الطرفين عندي لم يقبل عذره وذمه العقلاء وما ذلك الا لظهور الاطلاق الواقعي من اللفظ وارادته منه اذ لو كان ظاهرا في التقييد او محتملا له ولغيره احتمالا مساويا لما ذموه ويقبلون عذره بعدم اتفاق المشي واحضار الماء واحتج السيد بان الواجب بالنسبة الى مقدمته قسمان مطلق ومشروط فالثابت المعلوم من الامر المطلق الوجوب وهو اعم من الوجوب المطلق والمقيد ولا دلالة للعام على الخاص لكن الوجوب على تقدير تحقق الشرط لازم على التقديرين ولهذا حكمنا به وعند عدم الشرط مشكوك فيه فلا يحكم به الا بدليل لاصالة البراءة واما النسب فحال

وماقد يستدل فى بعض المسائل بان هذا الحكم ثابت بالاجماع والاجماع انما هو الى هذا الوقت الخاص فلا دليل عليه فيما بعده فلم يكن
الحكم فيما بعده ثابتا فهو غير منقح فانه يجب التفتيش عن متن الحكم المجمع عليه هل هو محدد الى وقت او حال او هو مطلق غير محدود
فان كان الاول فالاستدلال صحيح والا فلا ولا يجدى تحقق الخلاف فى وقت اذا كان متن الاجماع غير محدود لانه يصير حجة على
المخالف ثم اعلم ان حجية الاستصحاب والعمل به ليس من مذهبنا المفيد والعلامة فقط من اصحابنا بل الظاهر انه مذهب الاكثر فان من
تتبع كتب الفروع سيما فى ابواب العقود والايقاعات يظهر عليه ان مدارهم فى الاغلب على الاستصحاب يشهد بذلك شرح الشرائع
للشهيد الثانى وقد صرح الشهيد الاول فى قواعده باختياره فى مواضع منها فى قاعدة اليقين ونسب الشهيد الثانى اختياره فى
تمهيد القواعد الى اكثر المحققين وقد يعبر عنه بان الاصل فى كل حادث تقديره فى اقرب زمان وبان الاصل بقاء ما كان على
ما كان متن

ان يوجب علينا السبب بشرط اتفاق وجوده لان مع وجود السبب لابد من وجود المسبب و
يتحقق البتة ولا يعقل التكليف وليس كذلك مقدمات الافعال اذ يجوز ان يكلفنا الصلوة
بشرط ان تكون قد تطهرنا كما جرى فى الزكوة والحج فبان الفرق بين الامرين والجواب انا
لا نم ان الثابت انما هو مطلق الوجوب بل الوجوب المطلق للدليل الذى ذكرناه وقد يقال
ان غاية ما افاده دليلكم هو كون الاطلاق ظاهرا ولكن يعارضه اصالة البراءة وترجيح
الظاهر على الاصل مقصور على مواضع معينة لا يتعداها وجوابه على ما افاده بعض الاعاظم
انه يطلق الظاهر على معنيين احدهما ما يحصل به الظن بشهادة قرائن الاحوال والثانى
اللفظ الذى يسبق منه المعنى الى الذهن ويتبادر منه وان لم يكن نصا فيه وقد يطلق
على هذا المعنى السابق الى الذهن ايضا ولا خلاف بين القائلين بالعمل بظواهر الكتاب والسنة
فى تقديمه على الاصل وانما يتجه ما ذكرتم فى الظاهر بالمعنى الاول فظهر ان الشبهة انما نشأت
من اشتراك لفظ الظاهر بين المعنيين على ان الكلام فى المسئلة انما هو فيما يظهر من اللفظ
كما يدل عليه كلام السيد لانه يدعى الاحتمال بين الاطلاق والتقييد ونحن ندعى الظهور
فى الاول فبعد تسليم الظهور يتم مطلوبنا واما ان الظاهر هل هو يقدم على الاصل ام الاصل
يقدم عليه فكلام خارج عما نحن فيه فظهر مما تلوناه عليك ان المسئلة على هذا الخلاف انما
يكون من المسائل المتعلقة بالالفاظ وحاصلها دعوى الظهور فى لفظ والقطع بوجوب
العمل بالظاهر من جماعة ودعوى الاحتمال من الاخرين ومنع العمل على هذا التقدير هذا حاصل
الخلاف الثانى حجة وجوابا وانما قدمناه لان المص لم يتعرض له واما الكلام فى الخلاف الاول
المشهور فنقول لا خلاف فى ان مقدمة الواجب التى كلامنا فيها لابد منها فى تحقق الواجب
اذ لا معنى لكون شئ مقدمة لاخر الا هذا المعنى فيتحتم ان يكون النزاع فى معنى اخر فهو اما ان

لفظ

القسم الثانى التلازم بين الحكمين فانه اذا ثبت تلازم حكمين وتحقق احدهما فانه يدل على تحقق الحكم الاخر والتلازم قد
يكون مستفادا من الشرع كتلازم القصر فى الصلوة والافطار فى الصوم فى السفر المستفاد من قوله اذا افطرت قصرت واذا قصرت
افطرت وقد يكون مستفادا من حكم العقل كما يقال ان الامر بالشئ فى وقت معين لا يزيد عليه يستلزم عدم الامر بضده فى ذلك
الوقت بعينه والا لزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح عقلا مع قطع النظر عن كونه منصوصا ايضا وهذا القسم مما لا يتوقف حكم
العقل فيه على ورود الخطاب الشرعى ويندرج فيه امور بحسب الظاهر فنحن نذكرها ونبين ما هو الحق فى كل منها الاول
مقدمة الواجب وقد وقع الخلاف فى ان وجوب الشئ هل يستلزم وجوب مقدمته اى ما يتوقف عليه ذلك الشئ او لا فقيل بالتلازم
مط وقيل لا مط وقيل به اذا كانت المقدمة سببا لا غير متن

لفظ الامر يدل على وجوبها دلالة التزامية بينة واما ان وجوبها يستفاد من وجوبه عقلا
ولو بعد النظر الذى يعد من اهل التدقيق ثم ان معنى وجوبها المستفاد من وجوبه هو اما
كونها متعلقة اصالة للخطاب المتعلق بذى المقدمة حتى يكون الامر بالكون على السطح مثلا
امرا بشيئين الكون ومقدماته من سبب وشرط او كونها مطلوبة طلبا حتميا بالذات كما
ان ذا المقدمة كذلك او ترتب ذمين او عقابين على تركها مع تركه او ذم او عقاب واحد لكنه
على تركها لا على تركه او كون تركها مشتملا على مفسدة او كونها متعلقة للخطاب ومرادة ومطلوبة
حتما بالتبع بمعنى ان العقل اذا لاحظ الشئ الذى يتعلق به الخطاب الايجابى بالاصالة وكان مطلوبا
بالذات يحكم بان جميع ما يتوقف عليه وجود هذا الشئ فى نفسه او وجوده المعتبر عند الامر
لا يجوز تركه من حيث هو مقدمة وموقوف عليه ولا يصح من الامر الاذن فى تركه من حيث هو
كذلك وان كان فى نفسه مباحا ماذونا فيه او قبيحا محرما لانه يجوز ان لا يكون فى شئ جهة
مرجحة لفعله على تركه فى نفسه ولاجل هذا يكون مباحا عند الامر ومع ذلك لا يجوز منه
الرخصة فى الترك من حيث هو وسيلة الى مطلوبه ومراده الحتمى وكذا يجوز ان يكون شئ
قبيحا فى نفسه مطلوب الترك عند الامر ومع ذلك لا يجوز له الرخصة فى الترك من حيث هو
مقدمة الواجب عنده الا اذا منع العزيمة على الفعل ودفع ايجابه وكذا يجوز فى مثل هذا
الواجب التبعى ان يكون ملتفتا اليه مشعورا به وان يكون مغفولا عنه وان يكون مرضيا
عند الامر وان يكون مكروها غير ملايم لطبعه اذا عرفت هذه الجملة فاعلم ان دعوى اللزوم البين
ينبغى ان لا يصغى اليها ولولا ان عبارة المعالم ظاهرة فيها لما جوزناها على احد كيف وما
يكون كذلك لا يليق ان يصير معركة للاراء وهو قده استدل على عدم وجوب غير السبب فقال
لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحد من الثلث وهو ظاهر انتهى وانت تعلم ان دعوى

ظهور عدم الدلالة الالتزامية انما تتم اذا ادعى الخصم اللزوم البين واما غيره فليس على
ظاهرا بل ان فرض فبعد الانظار الدقيقة والمشاجرات الطويلة ويمكن ان يكون منشأ
توهم هذه الدعوى هو التعبير من اللفظين اشرنا اليهما لان مثل هذا التعبير يلايم اللزوم
البين وقريب من هذه الدعوى دعوى وجوبها وان الخطاب اى الكلام الموجه الى الغير
للافهام متعلق بها بالاصالة وذلك لان ما يمكن ان يكون غير مشعور به للامر المخاطب
لا يجوز ان يتعلق به خطابه به بالاصالة لان معنى تعلق الخطاب ليس الا ان المخاطب اراد
افهام المخاطب مدلول خطابه ولو كان معنى التزاميا ومن لا شعور له بشئ كيف يمكن ان
يريد افهام الغير وكذا دعوى لزوم كونها مرادة ومطلوبة بالذات من طلب وارادة ذى
المقدمة بمعنى ان العقل بعد ملاحظة كون ذى المقدمة مطلوبة بالذات يحكم بان من طلبه
كذلك فقد طلب مقدمته ايضا كذلك قطعا وذلك لان ما يمكن ان يكون غير مشعور به يمكن
ان يكون قبيحا معلوم القبح عند من طلب ذى المقدمة بحيث لو استشعر به لرجع عن طلب ذى
المقدمة لاجله ولا شئ من الامور المطلوبة بالذات كذلك وايضا قد يكون مع الشعور غير
مرضية عند الامر بل مكروهة لديه غير ملائمة لطبعه حتى ان الامر لو جوز صدور ذى المقدمة
من غير اتيان بمقدمته ولو بطريق خرق العادة لمنع المامور به من اتيانها وما هو كذلك
انما يكون مرادا بالتبع لا بالذات اذ لا يكون تركه مستلزما للذم والعقاب بنفسه والمطلق
بالذات يكون تركه مستلزما لهما بنفسه واما دعوى ترتب الذم والعقاب على تركها فاعلم
انهما انما يترتبان على الشئ لقبحه فى نفسه واما من حيث الاطاعة والعصيان بطريق منع الخلو
وههنا لا يلزم ان يترتب على ترك الواجب ومقدمته ذمان ولا ذم واحد على تركها لا للقبح
ولا للعصيان ولا يحكم العقل ايضا بلزوم عقابين او عقاب واحد على تركها اذ لا سبيل الى

لزوم

لزوم شئ فعلا او تركا الا من جهة الشرع وليس هناك دليل دال على ان الشارع اخبر
بعقابين ولا يمكن اثبات ترتبهما لاجل ان المقدمة واجبة لان كلامنا على تقدير ان يكون المراد
بوجوب المقدمة ترتب العقاب عليها فى نفسها فلا يمكن اثباته به واما عدم لحوق الذمين ولا
الذم الواحد على تركها للقبح فلان كون الشئ مقدمة لشئ حسن يستحق فاعله المدح وتاركه
الذم غير مستلزم لكونه فى نفسه ايضا كذلك مع قطع النظر عن كونه وسيلة الى ذى المقدمة
فالقول بقبح تركه انما يكون لاستلزام تركه لترك ما هو حسن فى نفسه ولا شك ان العاقل
لا يذم بسبب حدوث قبيح واحد ذمين متغايرين اقول هذا حاصل ما نقل عن رسالة الاستاد
الوحيد التى الفها فى تحقيق هذه المسئلة وفيه تامل لانه على تقدير تسليم كون ترك المقدمة
قبيحا ولو للاستلزام المذكور يكون قبيحان فيلزم ذمان وكون جهة القبح فى احدهما غير متعلقة
بشئ وفى الاخر متعلقة به لا يصير سببا لوحدة القبيح ويمكن ان يكون كلامه مبنيا على منع
ترتب الذم على كل قبيح وان المسلم ترتبه على ما هو قبيح فى نفسه لا على ما هو قبيح لاجل استلزامه
للقبيح فى نفسه ولا ريب ان القبيح فى نفسه على هذا الفرض واحد وهو ترك ذى المقدمة
اقول ويمكن على هذا منع كون المستلزم للقبيح قبيحا لان القبيح ما يترتب على ارتكابه الذم
وترك المقدمة لا يترتب عليه الذم وان كان مستلزما لترك الواجب الذى يترتب عليه الذم
اتفاقا والشاهد على ذلك ان ترك الواجب لازم لترك كل مقدمة مقدمة بمعنى ان ترك كل
واحدة منها علة لتركه ومستلزم اياه فاذا فرضنا ان مكلفا ترك كل المقدمات مرة فترك الواجب
وفعل بعضها مرة ثانية مع ترك البعض فلزم ترك الواجب ايضا ثم فعل مرة ثالثة ما تركه
وترك ما فعله فلزم ايضا ترك الواجب فلو كان تارك المقدمة مستحقا للذم كتارك ذى المقدمة
لذم العقلاء ذلك المكلف على ترك كل مقدمة مقدمة او على ترك المجموع مرة وعلى ترك بعض معين

مرة ثانية وعلى ترك بعض اجزائه الثالثة مع انا نراهم يذمونه ذما واحدا على نسق واحد في جميع
المراتب وليس هذا الا لان تارك ما يستلزم تركه لترك الواجب لا يستحق الذم من هذه الجهة
والذم المتحقق باتفاق العقلاء لا يجوز رجوعه الى ترك المقدمة دون الواجب لانه لو كان كك
لما كان ترك الواجب منشا للذم فلا يكون قبيحا ولا الواجب واجبا ولا ترك مقدمته مستلزما
للترك الذي هو قبيح فلا يكون هو ايضا قبيحا لان قبحه انما كان لاجل استلزامه للقبيح فلا يكون
هناك قبح مطلقا واما الذم والعقاب على تركها لكونه عصيانا فهو ايضا منتف اذ لو كان
تركها مشتملا على المفسدة فان كان المراد بالمفسدة ترك الواجب لاصطلاحا اعني ذا المقدمة الذي
تفوت مصلحة وجوده به فهذا نقول به وليس محلا للنزاع اذ ليس مقدمة الواجب الا ما لا يتحقق
مصلحة الواجب الا بفعله وتفوت بتركه وان كان المراد غيره فلا يفهم من ايجاب شيء ان ترك
مقدمته مشتمل على مفسدة كذا وكذا ولم يدعه احد ايضا فلم يبق الا الاحتمال الاخير وحاصله
ان من يوجب ويلزم ويطلب شيئا ارادة حتمية ويقصده قصدا بالذات فهو بحيث لو قيل له
ان لمقصودك مقدمات لا يتحقق هو الا بها وان له لوازم لا ينفك عنه فهل تفعل تلك المقدمات
وهل انت راض بلوازمه لقال نعم ان لم يوجد الا بها ولا ينفك عنه ولا رخصة مني في ترك ما
يتوقف عليه مقصودي الحتمي ولا منافي في هذا ان ينهى عن المقدمة او عن ذي المقدمة لو قيل له
ان بعض تلك المقدمات او اللوازم فيه مفسدة كذا وكذا اذ يجوز ان يقول لم يكن لي شعور بان
لمطلوبي مقدمات ولوازم ولا بتلك المقدمات واللوازم ايضا فاذا كان الامر على ما تقولون فلا تفعلوا
فهذا بالنسبة الى من يمكن في حقه الغفلة واما من يحيط علمه بجميع مقدمات الفعل ولوازمه فيكون
مريدا لها وطالبا اياها بالتبع ظاهر فظهر ان غاية ما يلزم على هذا الاحتمال ان يكون الواجب على
قسمين قسم يترتب على تركه الذم والعقاب وهو الواجب بالاصالة وقسم لا يترتب على تركه شيء

منها

والاول مذهب اكثر القدماء والمحققين ولكن ادلتهم المنقولة مما لا يمكن التعويل عليها لضعفها كما يقال على تقدير عدم وجوب المقدمة
يكون تركها جائزا فاذا تركت فان بقي التكليف بذي المقدمة كان تكليفا بما لا يطاق والا فيلزم خروج الواجب عن كونه واجبا وهو محال
وهذا الدليل عمدة ادلتهم وعليه يدور اكثر ادلتهم والجواب ان هذا الواجب لا يخ اما ان يكون موقتا او لا وعلى الاول فان تضيق الوقت
بحيث لو اتى بالمقدمة لا يمكن الاتيان بذي المقدمة الا فيما بعد وقته كالحج في المحرم مثلا فنختار عدم بقاء التكليف قوله يلزم خروج الواجب
عن كونه واجبا قلنا نعم يلزم ان لا يكون الواجب الموقت واجبا بعد وقته ولا فساد فيه فان الحج مثلا في غير ذي الحجة ليس واجبا فان قلت
نحن نقول من استطاع الحج وترك المشي اليه بغير عذر وطلع عليه هلال ذي الحجة وهو في بلدة بعيدة لا يمكنه ادراك الحج في هذه السنة
ان وجب عليه الحج في هذه السنة يلزم تكليفه بالمحال عادة والا يلزم خروج الواجب في وقته عن الوجوب قلت لما كان وقوع الحج في هذه
السنة في وقتها محال الاعادة فالتكليف
بحج ينصرف الى التكليف بايقاعه فيما
بعد وقته فنختار عدم بقاء التكليف
بحج وليس الا خروج الواجب بعد وقته
عن الوجوب ولا استحالة فيه متن

منهما وهو الواجب بالتبع ولا ضير فيه ودعوى الاجماع على خلافه غير مسموع لما مر مرارا ان
الاجماع في المسائل الاصولية ليس مما يكشف عن دخول قول المعصوم ع في اقوال المجمعين
قوله ره كما لا يقال الخ لا يخفى ان المستدل بهذا الدليل ان اراد ان يثبت به الوجوب بالاصالة
فلا ينهض على من يقول بالوجوب بالتبع كما قلناه اذ يمكننا ان نقول على تقدير عدم وجوب المقدمة
بالاصالة لا يلزم ان يكون تركها جائزا اذ يمكن ان يكون واجبا بالتبع والظاهر انهم ما كانوا
ملتفتين الى ان الوجوب قسمان كما ذكرنا بل حصروا الوجوب في الواجب بالاصالة فظنوا ان
ما ليس بواجب لا بدان يكون جائز الترك عند الامر الموجب وبناء هذا الدليل واساسه على
هذا الظن واما نحن فنقول اذن الامر الموجب في ترك مقدمة مطلوبه الحتمي من حيث هي مقدمة
له يناقض طلبه الحتمي ثم لو اذن وترك المكلف لاجل اذنه فعاقبه على فوت الواجب لذمه العقلاء
وليس هذا الا لانهم يرون ان ايجاب ذي المقدمة مستلزم لايجاب مقدمته يعني الزامها على
المكلف وان اباحتها مستلزم لاباحته قوله والجواب الخ اجاب صاحب المعالم عن هذا
الدليل بما توضيحه هو انا نختار بقاء التكليف ونقول الكلام في المقدور لان المفروض
كون ذي المقدمة مقدورا والامر يتعلق به التكليف والمقدور لا يخرج عن المقدورية بسبب
ترك مقدمته نعم يعرض له الامتناع بالغير بسبب اختيار ترك مقدمته كما لو اختار المكلف
بعد فعل المقدمة ترك الواجب اذا لم تكن المقدمة علة تامة فان الواجب بعد اختيار تركه يكون
صدوره من هذا المكلف المختار للترك ممتنعا ولا يقال للتكليف به والحال هذه انه تكليف
بما لا يطاق لانه عبارة عن التكليف بشيء ليس تحت قدرة المكلف اصلا وبالجملة كما ان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار فكذا الامتناع لا ينافيه واما جواب المص فحاصله ان بعد ترك المقدمة
اختيارا لا يخ اما ان يمكنه الرجوع عن اختيار الترك الى اختيار الفعل والاتيان بالمقدمة ثم الواجب

بل يتحقق الاثم ح وان كان الوقت متسعا او لم يكن الواجب موقتا فنختار بقاء التكليف وليس تكليفا بالمحال لانه يمكن الاتيان بالمقدمة
بعد على انه يمكن جريان هذا الدليل على تقدير وجوب المقدمة ايضا اذا تركها المكلف فتامل واستدل ابن الحاجب على وجوب
الشرط الشرعي بانه لو لم يجب لكان الاتي بالمشروط فقط اتيا بجميع ما امر به فيجب ان يكون صحيحا فيلزم خروج الشرط الشرعي عن كونه
شرطا متن

او لا فعلى الاول نختار بقاء التكليف وليس لا امتناع بسبب الاختيار علة للتكليف بما لا يطاق
كما مر كيف ولو كان كك لم يتحقق عاص لانه باختياره الترك يمتنع عليه الفعل وهذا انما يكون
في الواجب الموسع او غير الموقت وعلى الثاني نختار عدم التكليف لانه بعد ما ترك المقدمة
باختياره صار الواجب مقيدا والواجب المقيد لا يكون مكلفا به عند عدم حصول
مقدمته مثلا اذا كنا على مسافة عشرة ايام الى مكة وحصل لنا الاستطاعة فالحج بالنسبة
الى المشي واجب مطلق وهو مقدمة له لا مطلق بل المشي الذي اذا حصل يمكن المكلف ان ياتي
بافعال الحج في اوقاتها وهو الذي يكون مبدؤها اليوم الثامن والعشرين من ذي القعدة مثلا
فاذا تركناه في هذا اليوم فنحن بعده لا يمكن الاتيان بمشي يكون مبدؤه ذلك اليوم لاستحالة
اعادة المعدوم وان شئت قلت الحج بالنسبة الى المشي مطلق وبالنسبة الى الزمان مقيد
لانا امرنا بالحج بشرط ان يكون هناك زمان لو مشى المكلف فيه الى مكة لادرك الحج وبعد مضى
ذلك الزمان لا يتحقق الشرط فلا يجب الحج ولكنه يلحقه الاثم اذ يصدق عليه انه ترك الواجب
لتركه المقدمة التي كانت تحت قدرته وهو المشي حين حصول ما ليس تحتها وهو بقاء الزمان المعين
والتحقيق ان التكليف ان كان عبارة عن الطلب الذي يكون الغرض منه حصول المكلف به في
الواقع بحيث لو علم المكلف من اول الامر ان المكلف لا ياتي بالمكلف به اما لاختياره تركه او
لامر اخر لما كلفه فالحق اختيار عدم بقائه مع فرض اختيار المكلف لترك المقدمة سواء في ذلك
الموقت والمضيق والموسع وما لا وقت له اذ يقبح من العالم بعيد وقوع شيء البتة ان يطلبه طلبا
حتميا او غيره وان كان عبارة عن الطلب الذي يكون الغرض منه الابتلاء والاختبار ليهلك
من هلك عن بينة ويخرج ما بالقوة من قبول التكاليف وعدمه الى الفعل ليترتب على كل منهما
اثره من الثواب والعقاب فالحق اختيار بقائه في جميع الصور ويكفي لحسنه كون المكلف به تحت قدرة

المكلف

والجواب منع الشرطية لان المتاخر عن الشرط لا يتاتى الا بفعل الشرط فليس اتيا بجميع ما امر به على تقدير عدم الاتيان بالشرط لفوت
وصف التاخر في المشروط ح وهذه المسئلة بادلتها من الطرفين مذكورة في كتب الاصول كالمعالم وغيره والمعترض مستظهر
من الجانبين متن

المكلف في الجملة وعروض الامتناع اذا كان للاختيار لا يدخل فيه كما في ما نحن فيه من ترك الشيء
لا يلحقه بالتكليف بما لا يطاق وكان صاحب المعالم ومن تبعه لما كان نظرهم الى هذا التحقيق
وان الحق المعنى الثاني بالنسبة الى التكاليف الشرعية لم يفصلوا كما فصل المص ره وكانه هو الصواب
لا من لحوق الاثم مع سقوط التكليف لا يرجع الى طائل فتدبر قوله ره على انه يمكن جريان
الدليل الخ بان يقال على تقدير وجوب المقدمة لو تركها فاما ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا
او يبقى فعلى الاول يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا وعلى الثاني يلزم التكليف بما لا يطاق
كما لزم عند عدم وجوبها لان ترك المقدمة لو صير الفعل غير مقدور لم يتفاوت الحال بوجوبها
وعدمه لان حكم الشارع بان المقدمة واجبة لا يؤثر في الفعل الذي ترك مقدمته فصار غير
مقدور كما فرضت نعم يقبح العقاب على ترك الفعل من الامر على تقدير اذنه في ترك المقدمة
من حيث هي مقدمة ولا يقبح على تقدير الايجاب واي هذا من التكليف بما لا يطاق قوله
والجواب منع الشرطية اقول اجاب استاد الكل ووحيد العصر ره على ما نقل عن الرسالة
بانا نختار ان الاتي بالمشروط بدون الشرط غير ات بتمام المامور به ولا ينافيه عدم وجوب الشرط
لجواز ان يكون المامور به نوعا خاصا من الماهية المطلقة بحيث يكون انتفاء الشرط مستلزما
لانتفاء الخصوصية فتنتفي الماهية المخصوصة ح ويكون الشرط ما يتوقف عليه حقيقة المامور به
ويكون نسبته الى المشروط به شرعا كنسبة الشرائط العقلية الى المشروط بها عقلا والفرق ليس
الا بان تحقق المشروط هاهنا بدون الشرط جائز عقلا مع قطع النظر عن اعتبار الخصوصية
المعتبرة شرعا وليس هناك كك ومجرد هذا الفرق لا يكفي للحكم بالوجوب باحدهما دون الاخر
فالفرق تحكم وبالجملة اذا امر الشارع بالصلوة مثلا ولم يخاطب بالخطاب الوضعي المذكور كان
تمام المامور به حقيقة الاركان المعينة من غير خصوصية اخرى ثم اذا خاطب بالخطاب الوضعي الدال

الان المتتبع بعد الاطلاع على المدح والذم الواردين فى الاخبار والايات القرانية
على فعل مقدمة الواجب وتركها يحصل له ظن قوى بوجوب
مقدمة الواجب مط متن

على اشتراطها بالوضوء ظهر انه ليس المراد بالمامور به فى الخطاب السابق حقيقة الاركان
المذكورة مط بل بالطبيعة المتخصصة بكونها صادرة من المتطهر ولا يلزم وجوب الطهارة
اذ هى مما يتوقف عليه المامور به وليست نفسه ولا جزئه وايجاب الشئ لا يستلزم ايجاب
ما يتوقف عليه عند المستدل ولا يلزم ايضا ان تكون الخصوصية واجبا عليحدة اذ ليس
الواجب الا الطبيعة المتخصصة بهذه الخصوصية فاذا امرنا بصلوة الظهر مثلا يلزم ان
يكون طبيعة الصلوة واجبا عليحدة وكونه ظهرا واجبا اخر هل الواجب امر واحد مركب من
اجزاء موجودة فى الخارج او متحللة ولا عقاب بازاء كل واحد منها وبالجملة اذا تركنا الوضوء
وفعلنا الصلوة او فعلنا الوضوء وتركنا الصلوة كان العقاب على ترك الصلوة الواجبة
المخصوصة بالخصوصية المذكورة لا على ترك الوضوء اصلا الا على القول باستحقاق العقاب
على ترك المقدمات مط واعترض عليه بانه قد ثبت ان التكليف بالمسبب تكليف بالسبب
ولا شك ان الصلوة المخصوصة بكونها صادرة عن المتطهر عبارة عن افعال معينة هى
هيئة اعتبارية لا يمكن تحصيلها الا بايجاد سببها فيكون التكليف بالصلوة المخصوصة بتلك
الهيئة تكليفا باسبابه وسببه الاركان المخصوصة مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف
بالطهارة كتعلقه بالصلوة انتهى واجاب بعدم تمامية الدليل على وجوب الاسباب وقد حققنا
فى الرسالة **قوله** ره الان المتتبع الخ ان كان مجموع المقدمات ممدوحا او مذموما عليها
فيتم الدست ويرتفع النزاع اذ الغرض من هذه المسئلة هو العلم بحال المقدمة التى لا مدح
ولا ذم عليها صريحا فى لسان الشرع وعلى هذا الغرض لا حاجة لنا اليها وان كان بعضها كذلك
كما ادعاه المصنف فالحدس بان الكل كذلك عجيب مع ملاحظة جمع المتفرقات وتفريق المجتمعات
فى الحكم فى اكثر ابواب الفقه هذا ان ادعى المصنف حصول اليقين بما ثلته كل المقدمات لجلها من جهة

الاستقراء

واعلم انه قد يطلق المقدمة على امور يكون الاتيان بالواجب حاصلا فى ضمن الاتيان بها وكانه لا خلاف فى وجوب هذا القسم من المقدمة
لانه غير الاتيان بالواجب بل هو منصوص فى بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة والصلوة فى كل من الثوبين
عند اشتباه الطاهر بالنجس وغير ذلك ولما ضعف ادلتهم المذكورة على وجوب مقدمة الواجب فلا فائدة للتعرض بحال مقدمة المندوب
والحرام والمكروه متن

الاستقراء وان ادعى الظن كان فمع عدم حصوله ايضا كيف يكون معتبرا عند من لا يعمل بالظن
على الاطلاق بل ما نص على اعتباره واين هذا النص قال الفاضل الشيرازى فى حاشية شرح
المختصر الواجب قد يكون اصليا ان تعلق به الامر اصالة وصريحا وقد لا يكون والاول قد
يكون واجبا لذاته كالصلوة وقد يكون واجبا لغيره كالوضوء ولا نزاع فى ان مقدمة الواجب
اذا كان من قبيل القسم الاول بان تعلق به امر اخر صريحا كالوضوء واجب انما النزاع فيما اذا لم يتعلق
به صريح امر اخر هل هو واجب بذلك الامر المتعلق بما هو مقدمة له انتهى ما اوردناه منها الا ان
لا معنى لشرطية الشئ شرعا الا امر الشارع بالاتيان به عند الاتيان بالواجب المشروط به فكل
شرط شرعى فقد تعلق به امر اخر غير الامر المتعلق بمشروطه بل هو مستفاد من شرطية الواجب
فالشرط الشرعى الذى لم يتعلق به صريح امر اخر لا يكون متحققا لانا نقول الشرطية خطاب الوضع
وليس صريح الامر بمعنى ان الشارع حكم بان صحة ذلك الواجب شرعا يتوقف عليه وظاهر
ان هذا بمجرده لا يقتضى ايجابه ما لم يثبت وجوب مقدمة الواجب واعلم ان بعض الفضلاء ره
ادعى الاتفاق على وجوب اجزاء الواجب عن القائلين بوجوب المقدمة ومن النافين وقال
بعض الاعلام قدس سره كان الاجزاء ايضا من المتنازع فيه وان الاتفاق الذى ادعاه كانه
ليس بمعتمد بل الظاهر جواز جريان الخلاف بالمعنى المشهور فى الجزء ايضا لا المعنى الذى نقل عن
السيد المرتضى ره **قوله** ره واعلم انه يطلق المقدمة الخ **اقول** قال الفاضل المذكور
فى حاشيته فائدة مقدمة الواجب اما ان يتوقف عليها وجوده فى الخارج شرعا كالوضوء للصلوة
او عقلا كالمشى للحج او يتوقف عليها العلم اليقينى بوجود الواجب وصدوره عن المكلف فهو على
قسمين احدهما ان يكون لالتباسه بالغير فيجب ذلك الغير لحصول اليقين وثانيهما ان لا يمكن
الاتيان به عادة الا مع الاتيان بذلك الغير فيجب الاتيان به لليقين بحصول الواجب هكذا قيل

والثالث النهى عن الشئ عند الامر بضده الخاص وقد اختلف فى ان الامر بالشئ هل يستلزم النهى عن ضده الخاص ولا يبعد
الاتفاق على النهى عن الضد العام اى ترك الواجب وادلة الاستلزام ضعيفة كما لا يخفى على من له ادنى تدبر فلا فائدة فى ذكرها
متن

اقول يمكن ادخال هذا فيما توقف عليه الواجب فى الخارج بان يجعل التوقف عاديا بل هذا
اظهر فالاول كالاتيان بالصلوة الخمس اذا ترك واحدة ونسى ولم يدر ما بعينها والثانى
كغسل جزء من الراس لغسل الوجه وكستر شئ من الركبة لستر الفخذ عند من جعل العورة ما بين
السرة والركبة وكدخول جزء من الليل فى الصوم فلو اشتبهت المنكوحة بالاجنبية حرمتا عليه
اذ الواجب وهو كف النفس عن الحرام على سبيل اليقين لا يمكن الا بالكف عنهما معا فحرم احدهما
لذاتها والاخرى لاشتباهها بها ولو قال احديكما طالق حرمتا ايضا اذا لم ينو احديهما على
التعيين وذلك لانه اذا وقع الطلاق على احديهما مبهما احتمل كل منهما الحل والحرمة والاجتناب
عن الحرام واجب وهو على اليقين لا يمكن الا بالاجتناب عنهما والفرق بين الفرعين ان الاجنبية
فى الاول محرمة فى نفس الامر دون المنكوحة بخلاف الثانى فان كلا منهما يحتمل الحل والحرمة اقول
التقسيم الاول وان كان مذكورا فى غير واحد من كتب الاصول ولكنه عند التامل ليس بسديد
لان تحصيل العلم اليقينى بصدور الواجب عن المكلف ان كان واجبا فيصدق على مقدمته
انه مما يتوقف عليه وجود الواجب اعنى العلم المذكور عليه فى الخارج عقلا او عادة او شرعا
والا فليست مما نحن فيه بل هى مقدمة لامر غير واجب له تعلق بامر واجب وليس مثل هذا
مما يتنازع فيه ان ايجاب الواجب هل هو عين ايجاب مثل هذه المقدمة او مستلزم له ثم انك
قد عرفت نقل الاتفاق على وجوب تحصيل اليقين بالبراءة اذا كان شغل الذمة يقينا سواء قلنا
بوجوب مقدمة الواجب مط ام لا واما دعوى ان مقدمة ذلك التحصيل واجب اتفاقا فكانها
دعوى من غير بينة بل الظاهر ان الخلاف جار فيها ايضا قال العلامة ره فى التهذيب بعدما بين
وجوب المقدمة مط ومن هذا الباب ايجاب الصلوتين عند اشتباه القبلة والثوبين وامتناع
نكاح المشتبهة بالاخت ولو لم يعين الطلاق وقلنا بصحته احتمل تحريم الجميع والاباحة لان الموجود



ما له صلاحية التاثير فى الطلاق الى اخر ما قاله وقوله لان الموجود الخ علة للقول بالاباحة
حاصله ان الطلاق شئ معين فى نفسه فيمتنع حصوله فى محل مبهم فقبل التعيين لا يكون الطلاق
موجودا بل الموجود امر له صلاحية التاثير فى الطلاق عند اقترانه بالتعيين وقال شارحه
هذه متفرع على المسئلة المتقدمة وهى استلزام ايجاب الشئ مط ايجاب مقدمته ما لا يتم الا به
اذا عرفت هذه ظهر لك ان ظاهر كلام المص من ان هذا القسم من المقدمة من حيث هى مقدمة
مع قطع النظر عن النص والاجماع مما لا اختلاف فيه محل نظر **قوله** ره الثانى النهى عن الشئ
عند الامر بضده الخاص الخ اعلم انهم قسموا الضد الى عام وخاص ويريدون بالعام الترك
تارة واحد الاضداد الوجودية لا بعينها اخرى ومرجع الثانى الى الضد الخاص بل هو عينه كما قيل
لان من قال بالاستلزام لم يقل بان الامر بالشئ مستلزم للنهى عن ضد خاص معين من حيث
هو امر معين بل قال بانه مستلزم للنهى عنه من حيث هو داخل تحت هذا العنوان اعنى ضدا خاصا
لا بعينه فتسميته عاما لانتشاره وعدم تعيينه كما ان تسمية الترك عاما لتحققه فى ضمن جميع
الاضداد الوجودية ثم انهم نقلوا الوفاق على ان الامر بالشئ يتضمن النهى عن تركه لان معنى
الامر هو الطلب الجازم وهو معنى الجزم هو المنع من النقيض اعنى الترك وانما اختلفوا فى
الاضداد الخاصة فقيل بان الامر بالشئ عين النهى عن ضده وقيل انه مستلزم له استلزاما
لفظيا بمعنى انه لازم بين يلزم من تصور الامر تصوره وقيل بل معنويا بمعنى ان العقل يحكم به
ولو بوسائط كثيرة قد يخفى على اهل النظر الدقيق وقد قيل ان الخلاف فى العينية والغيرية
ثابت فى الضد العام اعنى الترك ايضا وكان دعوى العينية فى الموضعين تعسف كدعوى
الاستلزام اللفظى فى الموضع الثانى اذا عرفت هذه فاعلم ان عمدة ادلة من قال بالاستلزام
هو ان فعل الواجب الذى هو المامور به لا يتم الا بترك ضده الخاص وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب

والحق عدم الاستلزام للاصل ولانه لو كان كذلك لتواتر لانه من الامور العامة البلوى على ما قاله الشهيد الثانى انه لو كان كذلك لم يتحقق اباحة السفر الا وحدى لناس لتضاده غالبا لتحصيل العلوم الواجبة بل قلما ينفك الانسان عن شغل الذمة بشىء من الواجبات الفورية مع انه على ذلك التقدير موجب لبطلان الصلوات الموسعة فى اخر وقتها ولبطلان النوافل اليومية وغيرها فلو كان الامر بالشىء مستلزما للنهى عن ضده الخاص لتواتر عنهم النهى عن اضداد الواجبات من حيث هى كذلك والتالى باطل على انه لم ينقل احادا ايضا متن

فيكون ترك الضد واجبا وهو معنى النهى عنه والحق فى هذا المقام ما تقدم من تحقيق معنى وجوب المقدمة وحاصله ان المراد بالنهى ان كان طلب الترك بالذات وبالاصالة فنمنع ان الترك واجب كذلك وقد سبق مستوفى وان كان المراد طلبه بالتبع فنحن نقول به ولا ضير فيه اذ غاية ما يلزم منه ان يجتمع فيما هو ضد لواجب معين كالصلوة الحرمة التبعية والاباحة الذاتية او الوجوب او الندب او الكراهة كذلك وقد عرفت سابقا ان اجتماع حكمين من الاحكام الخمسة فى شىء اذا كان بجهتين مختلفتين جائز لا منع منه فضلا عن ذاتى وتبعى واما ترتب العقاب والذم او الفساد لو كان المنهى عنه عبادة فكلا وانما هذه الامور من لوازم الحرام الاصلى هذا على تقدير تسليم ان يكون فعل المامور به موقوفا على ترك ضده فقد قيل بعدمه وان فعل احد الضدين انما يقارن ترك الاخر من غير توقف وفى هذا المقام ابحاث دقيقة مذكورة فى المعالم وحواشيه ولكن لا ثمرة لها فى استنباط الحكم الفرعى ولهذا تركنا ذكرها قوله ره والحق عدم الاستلزام للاصل اقول لا ادرى ما اراد بالاصل ان اراد به الدليل فلا بد من بيانه وان اراد به الاستصحاب فمع ان العبارة الظاهرة ح ان يقول ان الحق عدم الاستلزام لان الاصل يرد عليه ان المراد بعدم الاستلزام ليس هو النفى المحض والليس الصرف الممكن الحادث بل المراد ان بعد تحقق الامر من الامر الذى من شانه الاستلزام فى بادى النظر هل هو كذلك فى الواقع ام لا ولا شك ان لا يقين هناك بعدم الاستلزام حتى يستصحب واما الاصل بمعنى الراجح والقاعدة سواء اريد بالراجح الغالب المظنون او المتيقن فلا معنى لهما فى هذا المقام ويمكن ان يكون مراده ما افاده صاحب المعالم ره حيث استدل على عدم الاستلزام بان ادلة الاستلزام ضعيفة والاصل عدم دليل صالح سواها واورد عليه بان مرجع هذا الاصل هو عدم عثورنا على الدليل وهذا لا يكفينا بل لا بد من دليل على العدم واجاب الفاضل المحقق بان هذا مبنى

على ان عدم الدليل دليل ظاهرى على عدم الحكم اذ الاصل براءة الذمة عن مقتضى النهى عن الضد فالدليل انما يدل على عدم النهى ظاهرا لا واقعا وهذا هو مقتضى اكثر الادلة الاصولية والفقهية ولا سبيل الى الحكم الواقعى فى كثير من الاحكام فلا يتجه ان عدم الدليل عندنا لا يستلزم عدم الدليل فى نفس الامر انتهى كلامه زيد اكرامه وقد يتوهم ان هذا اعتراف بكون اكثر مسائل الاصول ظنية واقول ان كانت المسئلة المتنازع فيها هى ان ذمة المكلف هل هو مشغولة بالكف عن شىء عند الامر بضده ام لا فالمسئلة قطعية لان القائل بالاستلزام يدعى القطع بادلته والنافى يستدل هكذا انى لم اجد دليلا صالحا على الاستلزام للقطع بضعف ما استدلوا به وعدم وجدان شىء سواه وكل ما لم اجد عليه دليلا صالحا فالذمة برية منه لاستحالة تكليف الغافل وجميع هذه المقدمات قطعية نعم لو كانت المسئلة هى ان الامر هل طلب بامره ترك ضد المامور به فى الواقع ام لا فنعم وجدان الدليل بعد التامل والفحص يفيد الظن بالعدم فى الواقع اذ من البعيد ان يكون هناك دليل عقلى تام عند الكل ولم يظفر عليه احد من الفضلاء المتوقدين مع عثورهم على ما هو اخفى وادق ماخذا من تلك المسئلة وكذا حال دليل النقل هذا مع ان الحق ان اكثر مسائل الاصول غير مستندة الا الى الظنيات التى لا شاهد على اعتبارها قوله ره ولانه لو كان كذلك لتواتر الخ حاصله ان اكثر المكلفين فى جميع الاوقات او اكثرها محتاجون الى ان يعلموا ويعلموا اضداد ما امروا به لانهم غير خالين عن واحد منها ومحتاجون الى الاشتغال به بل قد يكونون مامورين به وان كان بطريق الاستحباب فلو كان هناك استلزام لصرح الائمة به ولو كان كذلك لنقل متواترا لتوفر الدواعى على نقله واذ ليس كذلك بل لم ينقل بطريق الاحاد علم ان لا استلزام فى الواقع اقول فيه نظر ظاهر اما اولا فلان ما ذكره لو تم لوجب ان ينقل بطريق التواتر جميع المسائل الاصولية التى يحتاج الى معرفتها المكلفون واما ثانيا فلان الحكم

وبعض المتاخرين غير العبادة فى المدعى وقال الامر بالشىء يستلزم عدم الامر بضده والا لزم التكليف بالمحال فيبطل الضد اذا كان عبادة وفيه ايضا نظر ينكشف مما ستتلو عليك

فاعلم ان الواجب اما موقت او غير موقت وكل

منهما اما مضيق او لا

متن

المنقول لا يجب ان يكون مدلولا صريحا للفظ بل يكفى كونه لازما لمعنى اللفظ ولو بوسائط ولو من يقول بالاستلزام يقول ان كل امر ورد من الشارع فهو متضمن لحكمه بالنهى عن اضداده فان كان الامر متواترا كان النهى الضمنى ايضا كذلك وان كان من طريق الاحاد فالنهى ايضا كذلك قوله ره وبعض المتاخرين غير العبارة الخ اقول قال شيخنا البهائى قدس سره فى الزبدة ولو ابدل النهى عن الضد الخاص بعدم الامر به يبطل لكان اقرب وقال الشارح الفاضل الجواد اقول قد عرفت ما فى استلزام الامر بالشىء النهى عن الضد بعدم الامر ليرجع الكلام الى ان الامر بالشىء يستلزم عدم الامر بضده لتم المطلوب وهو بطلان الضد الخاص لان صحته منع تعلق الامر به وتعلق الامر بالضدين محال لاستلزامه تكليف ما لا يطاق فالامر باحدهما يستلزم عدم الامر بالاخر وح يبطل الضد لو اتى به فى حالة الامر بذلك الشىء لانه اتيان بما لم يؤمر به فلا يكون مبرئا للذمة ولا مسقطا للتكليف اذ الامر يستلزم الاجزاء وهذا وجه ما ذكره المصنف ره وفيه نظر لظهور ان الكلام فى الضد الخاص لما مر من ان استلزام الامر بالشىء النهى عن ضده العام مما لا ريب فيه والظاهر ان القائل بان الامر بالشىء لا يستلزم النهى عن الضد الخاص يجوز صحة ذلك الضد لو اوقعه المكلف فهو لا يسلم عدم الامر بالضد بل يذهب الى تعلق الامر به ليتم حكمه بالصحة وعلى هذا فلا وجه لا قربية ما ذكره على انه لا مانع من كون الشيئين واجبين واحدهما يجب تقديمه على الاخر اذ لا امتناع فى ان يقول الشارع اوجبت عليك كلا من الامرين مع تضيق احدهما وتوسع الاخر وح فلو ان يقدم احدهما وهو المضيق ويؤخر الموسع لان وقته موسع فاين التكليف بما لا يطاق نعم يتم ذلك فى المضيقين فان قيل وجوب الموسع فى وقت المضيق مع ثبوت الامر به كما هو المفروض اذ المفروض استمرار وجوبه فى جميع الاوقات ومن جملتها وقت المضيق يوجب التكليف بما لا يطاق ولا ينفع كون احدهما موسعا لان توسعة

وقته لا ينفعه مع وجوبه فى وقت المضيق نعم لو وجب بعده ولم يجب فى وقته لتم الكلام لكنه غير ما نحن فيه قلت ليس معنى وجوبه فى وقت المضيق انه يجب عليه الاتيان به مع المضيق فى ذلك الوقت بل معناه انه لو اوقعه دون المضيق خرج عن عهدة التكليف به ولا شك ان هذا قول من يذهب الى ان الامر بالشىء لا يستلزم النهى عن ضده الخاص فان المامور به حق الادمى المضيق لو اوقع الصلوة فى هذا الوقت كان صحيحا عنده وليس ذلك الا لتعلق الامر به لا يقال فعل الضد متوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور به كما مر سابقا وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا ايضا باعتبار توقف الواجب الموسع عليه اذ لا يتصور وقوعه بدونه وح فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم فى شىء واحد شخصى وهو باطل قطعا لانا نقول وجوب مقدمة الواجب ليس على حد غيرها من الواجبات فان المقصود منها التوصل الى فعل الواجب فهى وسيلة ووصلة اليه ومن ثم لو قطع المكلف المسافة او بعضها على وجه منهى عنه حصل له الامتثال وخرج عن العهدة من غير وجوب اتيه بوجه سائغ وهذا يدل على ما قلناه والظاهر انه بالاتيان بالفعل المنهى عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لفوات الغرض منه فلا اجتماع اقول ما افاده ره فى دفع الزوم المعترض من اجتماع الوجوب والحرمة كانه استفاده من المعالم وفيه ان سقوط الوجوب ح لا ينفع لدفع الشبهة اذ يلزم اجتماع الوجوب والحرمة قبل فعل المقدمة وحين فعلها وان سقط بعد فعلها بل الجواب الحاسم احد امور الاول منع كون مقدمة الواجب واجبا الا اذا كان سببا كما فعله فى المعالم الثانى منع كون ملزوم المحرم محرما وان ادعاه صاحب المعالم كيف ولو كان كذلك لزم وجوب المقدمة مطلقا مع انه غير قائل به بيانه ان ترك الواجب حرام وترك اى مقدمة من مقدماته علة تامة لتركه وان فعلها شرطا غير سبب لان عدم كل جزء من اجزاء العلة التامة علة تامة لعدم المعلول

فالاقسام اربعة الموقت الموسع كالظهر مثلا والموقت المضيق كالصوم وغير الموقت الموسع كالنذر المطلق على المشهور وغيره مما وقته العمر وغير الموقت المضيق كازالة النجاسة عن المسجد واداء الدين والحج وغيرها من الواجبات الفورية فنقول قوله الامر بالشئ يستلزم عدم الامر بضده غير صحيح فى الواجبين الموسعين مط اذ لا يتوهم فيه انه تكليف بالمحال وهو ظاهر واما فى المضيقين الموقتين فالمدعى حق الا انه لم يرد فى الشرع شئ من هذا القبيل الا ما يضيق بسبب تاخير المكلف كما اذا اخر المكلف الواجبين الموسعين الى ان يبقى من الوقت بقدر فعل احدهما ولكن لا يخفى انه لا يمكن الاستدلال على بطلان احدهما لتعلق الامر بكل منهما قولا تفاوت كاكون احدهما اهم من الاخر بل الحق ح التخيير وتحقق الاثم ان كان التاخير بسبب تقصيره متن

وان كان ترك المقدمة حراما كان فعلها واجبا مع انه لا نقول بوجوب مطلق المقدمة وعلى هذا نقول ان الصارف عن فعل المامور به وان كان علة وسببا للترك كما انه شرط لفعل ضده لكنا لا نقول بحرمته الثالث منع استحالة اجتماع الحرمة مع الوجوب التبعى بل المستحيل اجتماعه مع الوجوب الاصلى الرابع منع الاستحالة اذا اختلف الموضوع بجهتين مختلفين لان كون المامور به واجبا معينا فى ذلك الوقت انما يقتضى تحريم الصارف عن المامور به من حيث وقوعه فى ذلك الوقت او تحريم ايقاعه فى ذلك الوقت لا تحريم ماهيته وذاته من حيث هو ووجوب الضد موسعا انما يقتضى وجوب ماهية ذلك الصارف الذى هو مقدمة ذلك الواجب الموسع للتوقف ما يتوقف عليه فيتعلق الوجوب بماهية الصارف من حيث هى بلا ملاحظة خصوصية الزمان معه ويتعلق الحرمة بخصوصية ايقاعه فى الزمان المخصوص فلا يتواردان على موضوع واحد ولا فساد فيه قوله ره فالاقسام اربعة الخ بقى الاقسام المحتملة بحسب التركيب الثنائى الى عشرة كل مع مثله وهو اربعة اقسام ومع غيره وهو ستة وبين المصدره حكم تسعة منها فقوله فى الواجبين الموسعين مط اشارة الى ثلثة الموسع الموقت مع مثله وغير الموقت كذلك وموقت الموسع مع غير الموقت وصرح بحكم المضيقين المتماثلين وهما قسمان واشار الى قسمين اخرين بقوله واما فى الموسع مط اى سواء كان موقتا ام لا والى قسمين اخرين بقوله وكذا الكلام فى الموسع مط والمضيق غير الموقت وذهب عنه قسم وهو حكم المضيق الموقت مع المضيق غير الموقت ويمكن ان يكون فى نسخته اسقاط والظاهر ان حكم هذا القسم وجوب فعل الموقت فى وقته والاخر خصاصه لاختصاص الوقت بالموقت فى نظر الشارع ومع ترك الموقت فى وقته يكون المكلف مخيرا فى تقديم ايهما شاء اذ اعلم طلب الشارع اياهما على السوية بان لا يكون هناك نص منه دال على سعة فى وقت قضاء الموقت ومعه فهو المتبع قوله ره بل الحق ح التخيير اقول اذا امرنا

بل لا يبعد ان يقال بوجوب كل منهما فى هذا الوقت ايضا ولا يلزم التكليف بالمحال لان حتمية فعلها فى هذا الوقت انما هو بالنظر الى ما بعد ذلك الوقت لا بالنظر الى ما قبله لان نسبة هذا الجزء من الوقت الى هذين الواجبين مثل نسبة اول الوقت ووسطه فكما ان الفعلين الواجبين فى اول الوقت ووسطه متصفان بالوجوب من غير لزوم التكليف بالمحال لكون الوجوب راجعا الى التخيير بحسب اجزاء الوقت فكذا فى اخر الوقت ايضا والحتمية بمعنى عدم جواز التاخير عنه اذ لا يرفع التخيير فيه بالنظر الى ما قبله من اجزاء الوقت فان قلت اذا قصر المكلف واخر الواجبين الموسعين حتى لا يبقى من وقتهما الا بقدر فعل احدهما فح ان وجب كل منهما معا فى هذا الوقت يكون تكليفا بالمحال ولا يجدى امكان ايقاعهما قبل هذا الوقت لان الفرض انه فات متن

الشارع بفعلين موقتين موسعين غير مرتبين فقد خيرنا بين ايقاع كل منهما فى اول الوقت ووسطه واخره ولم يجوز التاخير عن اخر الوقت كما لم يجوز التقديم على اوله لان هذا هو مقتضى التوقيت فمعنى التخيير فى اول الوقت هو انا ان شئنا اتينا بالواجب فيه وان شئنا اتينا به فيما بعده ومعناه فى الوسط هو التخيير بين الفعل فيه وفيما قبله وفيما بعده وفى اخر الوقت هو التخيير بين الفعل فيه والترك مع الفعل فى سابقه فكل من الواجبين مامور به فى كل جزء من الاجزاء الثلثة من الوقت بمعنى ان المكلف لو اتى به لكان ممتثلا اتيا بما هو مقصود الامر فلو ترك المكلف حتى يبقى من الوقت شئ لا يسع الا واحدا منهما فح لا يمكنه الاتيان بهما جميعا فحصل له خيرة اخرى بين الواجبين ان شاء فعل هذا وترك الاخر وان شاء فعل هذا عكس الامر ولم يكلفه الامر ابتداء بايقاعهما معا فى هذا الجزء الذى لا يسعهما اذ هو تكليف ابتدائى بالمحال ولم يقل به احد منا فان شئت قلت هو مامور بايقاع واحد منهما فى الجزء الاخير من الوقت على حسب اختياره وايقاع الاخير فيما تقدمه ولا تركهما حين ضاق الوقت ولم يمكنه الاتيان بهما فيلحقه الاثم باعتبار ترك ما يختاره تركه فى الجزء الاخر مع عدم فعله فى الجزء السابق عليه وان شئت قلت هو مامور بان لا يؤخرهما عن اخر الوقت ولما تركهما فيما تقدمه فلا بد من ان ياتى بهما قبل خروج الاخر فتكون مكلفا بالاتيان بهما معا فى اخر الوقت الذى لا يسعهما وليس مخيرا بين الفعل والترك لما عرفت ان التخيير فى الجزء الاخير انما هو بين الفعل والترك فيه مع الفعل فيما تقدمه وقد فات ذلك وهذا وان كان تكليفا بالمحال ولكنه ليس تكليفا ابتدائيا بل نشا من سوء اختيار المكلف ولا استحالة فيه اذ الوجوب والحال هذه على ترك واحد منهما لما عدا لعقل هذا العقاب قبيحا قوله بل لا يبعد الخ ظاهره ان هذا مقابل للتخيير ومغاير له لان هذا مقتضى كلمة الاضراب وحاصله على ما يستفاد من السؤال الذى سيذكره بقوله فان قلت اذا قصر المكلف الخ انه لا يبعد ان يقال بوجوب الواجبين معا فى الجزء الاخر من الوقت

قلت وجوبهما فى هذا الوقت فى الان بالايجاب السابق الذى نسبته الى اول الوقت ووسطه واخره نسبة واحدة فكما لا يتوهم التكليف بالمحال فى الاولين فكذا فى الاخر واما فى المضيقين الغير الموقتين كازالة النجاسة من المسجد واداء الدين مثلا اذا تضادا فنقول اول وقت وجوبهما قبل ان يمضى زمان يمكن فعل احدهما فيه لا يجوز ان يكون كلاهما واجبا عينيا للزوم التكليف بالمحال بل يكون وجوبهما ح تخييريا ان لم يمكن بينهما ترتيب ولا يمكن الاستدلال على النهى من احدهما بسبب الامر ح بالاخر الوقت فتساويا فى الاهمية اولا واما اذا مضى من اول وقت وجوبهما بقدر فعل احدهما ففيه الاحتمالان المذكوران وجوبهما فى كل جزء من الزمان تخييرا لكن مع تحقق الاثم على ترك ما تركه منهما بسبب تقصيره فى التاخير مع امكان فعله سابقا وكون وجوبهما فى كل جزء منه حتميا بالنظر الى ما بعده اعنى عدم جواز تاخيرهما لا بالنظر الى ما قبله لامكان فعلهما قبله وعلى اى تقدير فلا يمكن الاستدلال على النهى عن احدهما بسبب الامر بالاخر اما على الاول فلان الامر بهما على التخيير لا بهما معا حتى يتوهم التكليف بالمحال لكن مع تحقق الاثم بترك ما تركه لتقصيره بتاخيره واما على الثانى فلما عرفت فتامل واما فى الموسع مط والمضيق الموقت فقد يتوهم ان هذا الوقت المضيق لما صار متعينا لوقوع هذا الواجب المضيق فيه خرج عن ان يكون وقتا لهذا الواجب الموسع فلم يتحقق الامر فيه بالواجب الموسع فاذا فعل فيه يكون باطلا وفيه بحث لان خروجه عن وقتية الموسع ممنوع فان قلت فما الفائدة فى جعل هذا الوقت المضيق الذى ليس لا يتقدر الواجب المضيق وقتا له على التعيين والموسع على التخيير قلت الفائدة فيه انه لو عصى المكلف وترك فيه الواجب المضيق ولكن اتى فيه بالموسع يكون مؤديا للموسع غير فائت له وكذا الكلام فى الموسع مط والمضيق الغير الموقت اذا عرفت هذا عرفت ان القول بان الامر بالشئ يستلزم عدم الامر بضده غير صحيح الا فى المضيقين الموقتين واما فيه فهو صحيح لكن لم يقع من هذا القبيل شئ فى الشرع ولو وقع يكون محمولا على الوجوب التخييرى فلا يمكن الاستدلال فيه ايضا على بطلان احدهما متن

مع عدم لزوم التكليف بالمحال لان معنى وجوبهما معا فى الجزء الاخير من الوقت فيه هو انه لا يجوز تاخيرهما عنه لا انه لا يجوز فعلهما فيما قبله بل المكلف مخير ان شاء فعل كل واحد منهما فى الاول والوسط وان شاء فعله فى الاخر لان مقتضى التكليف التخييرى بالنسبة الى كل منهما وتركه من حيث هو تركه فلك وبالنسبة الى الفعلين هو ان المكلف ان شاء فعل احدهما فى اول الوقت والاخر بعده وان شاء عكس وان شاء فعله فى اخر الوقت والاخر قبله كما قلناه فى فعل احدهما وتركه من غير تفاوت فنسبة جميع اجزاء الوقت الى الواجبين نسبة واحدة فى ان كلا منهما يصح ان يقع فيه كل من الواجبين وان لا يقع ويفترق الاول بعدم جواز التقديم عليه والاخر بعدم جواز التاخير عنه كما عرفت والاجزاء الثلثة مشتركة فى ان الامر لم يكلف بايقاع مجموع الواجبين معا فى كل منهما اذا عرفت هذه ظهر لك ان ما بعد كلمة الاضراب ليس امرا مغايرا للتخيير الذى حكم بحقيته اولا ثم اضرب عنه قوله ره قلت وجوبهما الخ لا اثم تساوى النسبة من جميع الوجوه كيف ولو كان كذلك لكان التاخير عن اخر الوقت جائزا كما جاز عن اول الوقت الاول سلمنا لكن نقول ان الايجاب السابق لا يقتضى وجوبهما معا فى اخر الوقت كما لا يقتضيه فى الاول والوسط فتسليم كون وجوبهما معا فى هذا الوقت لا يرجع هذا الجواب الى طائل بل الحق كما اشرنا اليه تسليم لزوم التكليف بالمحال ومنع استحالته اذا كان منشاؤه فعل المكلف واختياره كما اشرنا اليه واما حمل كلامه على انه يقول بان الايجاب السابق مع عدم جواز التاخير عن اخر الوقت يقتضى وجوبهما معا فيه ولا يلزم التكليف بالمحال يعنى التكليف الابتدائى حتى يرجع الى ما قلناه فلا يخ من بعد وان لم يكن بذلك البعيد قوله واذا مضى عن اول وقت وجوبهما الخ لا ريب فى جواز التكليف بواجبين متضادين مضيقين بل الشارع يكلفنا بواجب عند حصول سببه فورا وبواجب اخر عند حصول سببه كذلك فاتفق وجود السببين فى ان فح يدل العقل والنقل على ان

ثم نقول وصل الامر بالشئ يستلزم عدم طلب ضده على طريق الاستحباب اولا الاظهر عدم الاستلزام فيه ايضا وتظهر الفائدة فى من صلى نافلة الزوال فى وقت الكسوف قبل صلوة الكسوف بحيث يفوته الغرض فان قلنا بالاستلزام يكون النافلة باطلة وتحتاج الى الاعادة والا فلا والحق الثانى اذ لا تنافى فى ايجاب عبادة فى وقت خاص واستحباب اخرى فيه بعينه ولا شك فى صحة التصريح به من غير توهم تناقض بان يقول اوجبت عليك الفعل الفلانى فى الوقت الفلانى وندبت عليك الفعل الفلانى فى هذا الوقت بعينه بحيث لو عصيت وتركت الفعل الذى اوجبته عليك فيه واتيت بما ندبت عليك فيه كنت مذموما لترك الواجب ممدوحا لفعل المندوب ولو كان وجوب الشئ فى وقت منافيا لاستحباب اخر فيه لكان هذا الكلام مشتملا على التناقض مع انه ليس كذلك ضرورة ولا يجرى هذا فى الواجبين الموقتين المضيقين لانه لا يمكن للمكلف بهما الخلاص من الاثم على هذا التقدير بخلاف ما نحن فيه لانه يمكنه ترك النافلة فان قلت اذا علم الشارع ان فعل هذه النافلة مما لا ينفك عن العصيان يقبح منه طلبها قلت الموجب للعصيان هو ارادة ترك الواجب لا استحباب هذه النافلة انما هو على تقدير تحقق هذه الارادة فكانه قال ان اخترت ترك هذا الواجب فلا اطلب منك شيئا غيره وان اخترت عدم فعل هذا الواجب فقد عصيت ولكن ح اطلب منك هذا المندوب فان قلت فهذا يرجع كون التكليف بهما معا فى حالة واحدة قلت نحن نتنزل الخطاب الوجوبى والاستحبابى الوارد على هذا المعنى فلا يمكن الاستدلال على بطلان المستحب بسبب الخطاب الوجوبى على انه على تقدير ارادة عدم الواجب يقع التكليف بهما معا فتامل اذا عرفت هذا فاستحباب شئ فى وقت يكون بعض ذلك الوقت وقتا لواجب مضيق يكون جائزا بالطريق الاولى اذ يمكن ح انفكاك الفعل المستحب عن العصيان بخلاف الاول فانه لا ينفك عن العصيان وان لم يكن هو الموجب له بل الموجب سوء الاختيار متن

المكلف يجب عليه الاتيان فى الجزء الاول من الزمان الذى هو مبدا وجود السببين باحد الواجبين ويعده بالاخر من غير تراخ ومهلة وان لم يدل دليل على وجوب تقديم واحد منهما فهو بالخيار فى تقديم ما شاء منهما ثم لا يجوز له التاخير الى الجزء الثانى من الزمان لان هذا هو مقتضى التضيق فاذا تركهما فى الجزء الاول واتى بواحد منهما فى الجزء الثانى له وللعمر بالاخر بعده بلا تراخ ومهلة فيلحقه اثمان احدهما للتخيير لتاخيره الامتثال من الجزء الاول والثانى لتاخيره عن الجزء الثانى للاول لانه كلف بايقاع احدهما فى الاول والاخر فى تاليه فلما تركهما فى الاول اتى بهما فى الثانى وبالاخر فى الثالث فان شئت قلت انه عصى بتاخيره ما اتى به فى الجزء الثالث لان الجزء الثانى كالوقت لما وقع فيه وانما الواقع فى خارج زمانه هو الواقع فى الجزء الثالث فاخر عن وقت الفورية وان شئت قلت انه عصى بتاخير احدهما عن الجزء الاول وتاخير الاخر عن الجزء الثانى هذا اذا قلنا بعدم وجوبهما معا فى الجزء الثانى لو ترك احدهما فى الاول واما اذا قلنا بان لازم عدم تجويز التاخير عن الجزء الثانى هو تكليفه بايقاعهما معا فيه فهذا يكون تكليفا بالمحال ولكنه ابتلى به بسوء اختياره كما تقدم ثم انى لم احصل لما ذكره من الاحتمالين معنى اللهم الا بارجاعه الى ما قلناه ولعل غيرى يحصله لانى فى توزع حال وتشويش بال عافانا الله وجميع المؤمنين قوله ره على تقدير عدم ارادة الواجب الخ اما التكليف بالواجب فلان عدم ارادة الواجب لا يخرجه عن الوجوب فهو واجب يريد فعله اولا واما التكليف بالمستحب فلكونه مكلفا به على تقدير عدم ارادة الواجب وقد فرضناه كذلك وجوابه لزوم التكليف بالمحال متقدم مرارا قوله ره واعلم ان من قال الخ قال الشهيد قدس سره فى التمهيد ويشترط فى كونه نهيا عن ضده ان يكون مضيقا كما نقله جماعة وان اطلقه اخرون لانه لا بد ان ينتهى عن الترك المنهى عنه حين ورود النهى ولا يتصور الانتهاء عن تركه الا مع الاتيان بالمامور به فاستحال

واعلم ان من قال بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده انما يقول به في الواجب المضيق كما صرح به جماعة اذ لا يقول عاقل بانه اذا زالت
الشمس مثلا يحرم الاكل والشرب والنوم وغيرها من اضداد الصلوة قبل فعل الصلوة ثم اعلم ان ايراد مقدمة الواجب والنهي عن الضد
في هذا القسم انما هو اذا لم يكن وجوب المقدمة وتحريم الضد على القول به من باب دلالة اللفظ كما قيل به ولكنه بعيد على هذا القول ايضا
ولما كان ادلة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد ضعيفة فالاولى عدم التعرض لان النهي عن الشيء هل يقتضي الامر بضده اولا وهل
استحباب الشيء يقتضي كراهة ضده وبالعكس اولا **والثالث** المنطوق الغير الصريح وهو ما لم يوضع له اللفظ بل يكون مما يلزم لما وضع
له اللفظ وهو اقسام الاول ما يتوقف صدق المعنى او صحته عليه ويسمى بدلالة الاقتضاء فالصدق نحو رفع عن امتي الخطاء والنسيان
فان صدقه يتوقف على تقدير المواخذة لوقوعهما من غير المعصوم والصحة نحو واسئل القرية وحجية هذا القسم ظاهرة اذا كان الموقوف
عليه مقطوعا به الثاني ما يقترن بحكم
على وجه يفهم منه انه علة لذلك الحكم
فيلزم جريان هذا الحكم في غير هذا
المورد مما اقترنت به ويسمى بدلالة
التنبيه والايماء نحو قوله اعتق رقبة
حين قال له الاعرابي واقعت اهلي في
شهر رمضان متن

تعريف المنطوق الغير الصريح

النهي مع كونه موسعا انتهى كلامه رفع مقامه **قوله** ره الثالث المنطوق الغير الصريح الخ الاصوليون
قسموا المعنى اذا اعتبر مدلولا لدلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وعرفوا المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ
في محل النطق اي يكون حكما شرعيا او حالا لما ذكر ونطق به سواء كان نفسه مذكورا او لا قال
بعض الفضلاء في حاشيته على شرحه للزبدة يعبر عن المذكور بمحل النطق وعن المسكوت عنه بغير
محل النطق وفائدة التعميم في الحكم ليكون شاملا للمنطوق الغير الصريح لانه ليس مذكورا بنفسه
وعرفوا المفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا في محله اي يكون حكما او حالا للمسكوت عنه وقسموا
المنطوق الى صريح وغير صريح فالاول عندهم هو ما وضع له اللفظ فيدل عليه بالمطابقة او
التضمن والثاني بخلافه وهو ما لم يوضع له اللفظ بل يلزم مما وضع له فيدل عليه بالالتزام
وهذا ينقسم عندهم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه ان قصده المتكلم وتوقف على قصده صدق
الكلام او صحته عقلا او شرعا سمي دلالة اقتضاء كقوله ع رفع عن امتي الخطاء والنسيان الحديث
فلو لم يقدر المواخذة او نحوها لكان كاذبا لانهما لم يرتفعا وكقوله تعالى واسئل القرية اذ لو لم يقدر
اهل القرية لم يصح عقلا لاستحالة سؤال الجماد وكقولك اعتق عبدك عني على الف اي ملكا
لي على الف لان العتق بدون الملك لا يصح وان قصده ولم يتوقف عليه الصدق ولا الصحة
سمي دلالة ايماء وتنبيه وذلك بحكم الاستقراء يكون فيما اذا اقترن الحكم المذكور الذي دل عليه
اللفظ صريحا بوصف لو لم يكن قصد المتكلم افادة كونه علة له لكان الكلام محمولا على امر قلما
يقع في كلام البلغاء فضلا عن الشارع فيحمل على افادة التعليل دفعا للاستبعاد فيفهم ويدل
عليه وان لم يصرح به كقوله ع لمن قال واقعت اهلي في نهار رمضان اعتق فانه اقترن الامر بالاعتاق
بالوقاع الذي لو لم يكن علة لوجوب الاعتاق لكان بعيدا وذلك لان الاعرابي عرض واقعته
عليه ليبين له حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب فيكون

فانه يفهم منه ان علة وجوب العتق هي المواقعة فيجب في كل موضع تحققت وهو حجة اذا علم العلية وعدم مدخلية خصوص الواقعة فان
مدار الاستدلال في الكتب الفقهية عليه وهذا هو مراد المحقق ره المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح المناط القطعي كما اذا قيل له صليت مع النجاسة
فيقول ع اعد صلوتك فانه يعلم منه ان علة الاعادة هي النجاسة في البدن او الثوب ولا مدخلية لخصوص المصلي والصلوة الثالث
ما لم يقصد عرفا عن الكلام ولكن يلزم المقصود نحو قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى وفصاله في عامين علم منهما ان
اقل مدة الحمل ستة اشهر فان المقصود في الاولى حق الوالدة وتعبها وفي الثانية بيان مدة الفصال فلزم منهما العلم باقل مدة الحمل
ويسمى بدلالة الاشارة وحجيته ظاهرة اذا كان اللازم قطعيا **والرابع** المفهوم وينقسم الى موافقة ومخالفة لان حكم غير المذكور اما
موافق لحكم المذكور نفيا واثباتا او لا والاول الاول والثاني الثاني والاول يسمى بفحوى الخطاب ولحن الخطاب وضرب له امثلة منها قوله تعالى
ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فانه يعلم من
حال التافيف وهو محل النطق حال
الضرب وهو غير محل النطق وهما متفقان
في الحرمة ومنها قوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا
يره ومنها قوله تعالى ومن اهل الكتاب
من ان تامنه بقنطار يؤده اليك و
منهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك
فانه يعلم مجازاة ما فوق الذرة في الاول
متن

السؤال مقدرا في الجواب كانه قال اذا واقعت فكفر ومثل هذا الكلام للتعليل ان ذكر فكذا ان كان
مقدرا ولكنه دونه القول الاول في الظهور لان الفاء ههنا مقدرة وهناك محققة ولاحتمال
عدم قصد الجزاء كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء فان ذلك وان بعد فليس
بممتنع فظهر ان علية المواقعة للتكفير هو المقصود المدلول ولكنه غير صريح لانه لم يلفظ به ويجيء
في مبحث القياس ان شاء الله تعالى تتمة لهذا فانتظر وان لم يقصد المتكلم المدلول الالتزامي مع لزومه
من كلامه يسمى دلالة اشارة كمدة الحمل اللازم من قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقوله
تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين واعلم ان بعض الاصوليين قال المنطوق
والمفهوم من اقسام الدلالة ولما كان ظاهر عبارات القوم كما ذكرناه انهما من اقسام المدلول
وحمل الدلالة على المدلول في قولهم او تعسف في حل عباراتهم على ما قالوا والظاهر انهما من
اقسام المدلول وحمل الدلالة على المدلول في قولهم دلالة الاقتضاء وغيرها اهون من تعسفه
لان ارادة المدلول من الدلالة مسامحة مشهورة كما قيل الخ ثم انك اذا تاملت كلامهم ما وجدت
المعنى الالتزامي الذي جعلوه مقسما للمنطوق الغير الصريح لا مختصا بالمعنى الاخص وهو الذي يلزم
من تصوره تصور الموضوع له لزوما عقليا او عرفيا ولا لازما بالمعنى الاعم وهو الذي يحكم
العقل باللزوم بعد تصورهما بل وجدته اعم من ذلك وهو ما يكون للمعنى الموضوع مدخل ما
في فهمه وقد لا يفهمه اللغوي من حيث هو لغوي ولا اهل العرف من حيث انهم كذلك بل قد لا يفهمه
الا بعض اهل العلم بعد التامل بانضمام مقدمات عقلية قطعية او ظنية او غير ذلك وقد لا يجتمع
ارادته مع ارادة الموضوع له الا ترى ان رفع المؤاخذة عن الخطاء والنسيان الموجودين في
الخارج ليس لازما لرفع الخطاء والنسيان وعدمهما في الخارج لا بالمعنى الاخص ولا بالمعنى الاعم
وليس يفهمه العرب بعربيته ولا اهل العرف وانما يفهمه من كان عارفا بان المتكلم بنى فلم يقصد المعنى

وتادية ما دون القنطار في الثاني وعدم ما فوقه في الثالث فهو تنبيه بالادنى اي الاقل مناسبة على الاعلى اي الاكثر مناسبة وهو حجة
اذا كان قطعيا اي يكون التعليل بالمعنى المناسب كالاكرام في منع التافيف وعدم تضييع الاحسان والاساءة في الجزاء والامانة في اداء
القنطار وعدمها في اداء الدينار وكونه اشد مناسبة للفرع قطعيين كالامثلة المذكورة واما اذا كانا ظنيين فهو مما يرجع الى القياس
المنهي عنه كما يقال يكره جلوس المجبوب الصائم في الماء لاجل ثبوت كراهة جلوس المرأة الصائمة في الماء ويقال اذا كان اليمين غير الغموس
يوجب الكفارة فالغموس اولى لعدم تعين كون العلة في الاول جذب الماء بالفرج وفي الثاني الزجر والثاني اقسام الاول مفهوم
الصفة نحو في الغنم السائمة زكوة ومفهومه نفي الزكوة عن المعلوفة الثاني مفهوم الشرط نحو اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا مفهومه نجاسة
الماء القليل الثالث مفهوم الغاية مثل فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره مفهومه انها اذا نكحت زوجا غيره تحل متن

المطابق والالتزام كنه بل اراد معنى اخر وعليه قس باقي الامثلة قلت شرعي ما الذي جعل مثل
هذا المفهوم المعنى معنى التزاميا ومنطوقا غير صريح واخرج مفهوم الموافق او المخالف عن المنطوق
وجعلهما مقابلا له مع ان مطلق المفهوم ما يفهم عندهم من المعنى المطابقي وله مدخل في فهمه عند
اهل اللغة والعرف اما دائما او في الاغلب فالاولى ما جعله البعض كما نقله الفاضل الجواد قدس
سره قال ره في شرح الزبدة وبعضهم يجعل غير الصريح من المفهوم ويجعل المنطوق ما دل عليه اللفظ
مطابقة او تضمنا والمفهوم ما كان لازما المدلول ويجعل الاقتضاء والايماء والاشارة من
اقسام المفهوم انتهى كلامه رده وبعد اللتيا والتي فالحق ان المعتبر هو المعنى الذي دل القاطع
على ان المتكلم اراده او كان امرا لازما في الواقع كاقل مدة الحمل اللازم للايتين او المعنى الالتزامي
الذي يتبادر الى اذهان اهل اللغة والعرف وان جوزوا عدم ارادة المتكلم له كما يجوزون عدم
ارادة المعاني الحقيقية مع كونها ظاهرة لخفاء قرائن التجوز والمصرح شرط القطع حيث قال
في دلالة الاقتضاء وحجية هذا القسم ظاهرة اذا كان الموقوف عليه مقطوعا به وفي دلالة
الايماء وهو حجة اذا علم العلية وعدم مدخلية خصوص الواقعة وفي دلالة الاشارة وحجيته ظاهرة
اذا كان اللازم قطعيا **اقول** لا ريب في انه اولى واحوط اذا لم يقتض العصر عليه انسداد باب
الفتوى والعمل واما اذا اقتضى ذلك فترك ما دل عليه اللفظ في عرف اللغة او العرف بحيث
صار دلالة اللفظ عليه كدلالته على المعاني الحقيقية جرأة ومخالفة للاحتياط والظاهر ان
مراده بالقطع ما يشمل مثل هذا الظن **قوله** ره الرابع المفهوم الخ عرفوا المفهوم كما عرفت
بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق اي يكون حكما شرعيا او حالا للمسكوت عنه كالتحريم في
منع التافيف فانها دالة على حكم الضرب وهو الحرمة وهما غير مذكورين وكاية الزلزال فانها
تدل على مجازاة ما فوق الذرة وقس عليها غيرها ثم انه ان كان حكم المسكوت عنه موافقا للمذكور

الرابع مفهوم العدد الخاص مثل فاجلدوهم ثمانين جلدة مفهومه عدم وجوب الزائد على الثمانين الخامس مفهوم الحصر مثل
المنطلق زيد مفهومه نفي الانطلاق عن غيره وعد بعضهم مفهوم الاستثناء ومفهوم انما والحق ان دلالتها على ما يفهم منها من المنطوق
على تقدير ثبوت ان انما بمعنى ما والا وعلى تقدير كونه بمعنى ان التاكيدية وما الزائدة فلا مفهوم له اصلا وذلك لان المنطوق
ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به او لا والمفهوم بخلافه
ولا يخفى انا اذا قلنا ما جاء القوم الا زيد فنفي المجيء عما عدا زيد من القوم مما نطق به وكذا ما جاء الا زيد لان المقدر كالمذكور
السادس مفهوم الزمان والمكان مثل افعل في هذا الزمان او في هذا المكان مفهومه نفي الفعل في غير ذلك الزمان والمكان
متن

نفيا واثباتا فمفهوم موافقة والا فمفهوم مخالفة والاول يسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب
نقل عن العلامة الشيرازي انه قال انما سمي فحوى الخطاب لان الفحوى ما يفهم منه على سبيل
القطع وهذا كذلك ولحن الخطاب لانه معناه واللحن هو المعنى ولما كان هذا النوع من المفهوم
مما سبق فهمه الى الذهن سمي بهذا الاسم اشعارا بانه كان معناه انتهى وعن ابي زيد اللغوي
انه قال لحنه فهمه والحنه افهمه والظاهر ان يعتبر في الملحون ان لا يكون في كمال الظهور بل يكون
محتاجا الى اعمال الفطنة ولو قليلا ثم ان هنا خلافين احدهما في انه هل يشترط في مفهوم
الموافقة ان يكون المسكوت عنه اولى بالحكم من المذكور ام يكفي المساواة ومثال الاول قد مر
والثاني كقوله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الاية حيث دلت على تحريم الاخذ وهو
مساو مع الاكل في الاتلاف ومنهم من يسمي ما فيه الاولوية بفحوى الخطاب وهذا بلحن الخطاب
والشهيد الثاني ره شرط الاولوية في قواعده ومنع حجية المساوي وثانيهما في ان تعدية الحكم
الى المسكوت عنه هل هو بطريق القياس اي الحاق فرع كالضرب باصل كالتافيف في الحكم
كالحرمة بجامع هو الاكرام لكون اقتضائه لحرمة الضرب اشد واقوى من اقتضائه لحرمة التافيف
ام هو بدلالة اللفظ اي يكون مثل هذا الكلام منقولا عن معناه اللغوي وهو الحكم على الادنى
الى الحكم عليه وعلى ما فوقه فقوله تعالى ولا تقل لهما اف معناه المنقول اليه المنع من جميع انواع
الاذى وعليه فقس غيره والثاني هو مختار المحقق ره **اقول** ان التعدية ان كانت مفهومة
من اللفظ يفهمها كل عارف بالوضع كفهمه لغيرها من المعاني التي يحكم بانها مرادة للمتكلم فلا نزاع
في حجيته مثل هذا واما النزاع في ان المخاطب هل فهم هذا المعنى بتوسط حركة ذهنية سريعة
من الاصل الى الفرع وملاحظة المعنى المناسب للحكم ام كان فهمه من اللفظ ابتداء من غير حركة
فكرية فلا جدوى له ولا يترتب عليه اثر وان لم تكن كذلك بل انما يفهمها العارف بالقياس اذا لم يكن

وقد وقع الخلاف فی حجیة المفهوم باقسامه والسید المرتضی وجماعة من العامة انکروا حجیة جمیع اقسامه والشیخ الطوسی ره قال بحجیة مفهوم الصفة ومال الیه الشهید وبه قال اکثر العامة والظاهر ان من قال بمفهوم الصفة یعترف بحجیة مفهوم الشرط والغایة و
الزمان والمکان لان الاولین اولی منه والاخیرین فی معناه ومختار المرتضی ره قوی م متن

كالاظنيين

غافلا ونحن نقول ان کان کون المعنی المناسب علة تامة للحکم اینما وجد وکونه اشد مناسبة للفرع قطعیتین حتی یتالف هناك برهان تام علی التعدیة لا قیاس فقهی فلا کلام فی الحجیة ایضا وان کان ظنیا فما دل علی المنع من القیاس یشمله ایضا ویدل علیه بخصوصه ما رواه الصدوق ره فی باب الدیات عن ابان قال قلت لابی عبد الله ع ما تقول فی رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة کم فیها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنین قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله یقطع ثلثا فیکون علیه ثلثون ویقطع اربعا فیکون علیه عشرون ان هذا کان یبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول ان الذی قاله شیطان فقال مهلا یا ابان هذا حکم رسول الله ص ان المرأة تعاقل الرجل الی ثلث الدیة فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الی النصف یا ابان انك اخذتنی بالقیاس والسنة اذا قیست محق الدین وما روی من قوله ع لابی حنیفة لو کان الدین یؤخذ بالقیاس لوجب علی الحائض ان تقضی الصلوة لانها افضل من الصوم وما رواه الکلینی باسناده الی محمد بن حکیم قال قلت لابی الحسن موسی ع فقهنا فی الدین واغنانا الله بکم عن الناس فربما ورد علینا الشیء لم یاتنا فیه عنك وعن ابائك شیء فننظر الی احسن ما یحضرنا واوفق الاشیاء لما جاءنا عنکم فناخذ به قال هیهات هیهات فی ذلك والله هلك من هلك ثم قال لعن الله ابا حنیفة کان یقول قال علی وقلت قال محمد بن حکیم والله ما اردت الا ان یرخص لی فی القیاس وانت اذا تفحصت کتب الفروع وجدتها مشحونة باقیسة فقهیة لا فرق بینها وبین القیاس الذی منعوا من العمل به فی کتب الاصول الا کون المعنی المناسب الذی ظنوه علة للحکم اشد مناسبة للفرع فیها ومساواته للاصل فی غیرها فاستدلوا بتلك الاقیسة علی الاحکام زعما منهم انها من مفهوم الموافقة الذی لا نزاع فی حجیته عند اصحابنا ولنا قوله ره وقد وقع الخلاف الخ اعلم ان بعضهم ادعی اللزوم البین کصاحب

العالم

ولما کان حجیة مفهوم الغایة اقوی من باقی الاقسام فنحن نتکلم فیه ویظهر منه حال البواقی من غیر تامل فنقول لنا ان قول القائل صوموا الی اللیل لا یدل علی نفی وجوب صوم اللیل بوجه اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانه لا ملازمة بین وجوب صوم النهار وعدم وجوب صوم اللیل وهو ظاهر فان قلت نحن ندعی ان مفهوم الغایة وغیره مما یلزم المنطوق لزوما غیر بین کوجوب مقدمة الواجب ونحوه ولهذا ادرجناه فی الادلة العقلیة قلت لیس ههنا ما یوجب القول بالمفهوم کما ستعرفه من ضعف ادلة الخصم احتج الخصم بوجوه ضعیفة اقواها ان التعلیق علی الغایة والشرط والصفة وغیرها یجب ان یکون لفائدة والفائدة هی مخالفة حکم المذکور للمسکوت عنه متن

العالم وبعضهم غیر البین ویشیر المص الی القولین والسید ره یقول بان هذه التراکیب التعلیقیة لا تدل علی تلك الفائدة بل لا بد من دلیل منفصل وسنتکلم علی قول المثبتین عند مجیئه فی کلام المص ره ومما ینبغی التنبیه علیه هو ان القائلین بالحجیة یقولون ان الامر والنهی اذا علقا بالشرط مثلا یدل علی هذا التعلیق فی الامر علی ان المتکلم حکم بانتفاء الوجوب عند انتفاء الشرط وفی النهی علی حکمه بانتفاء الحرمة عند انتفائه فی الاول ولا علی ثبوت الوجوب فی الثانی فقول المتکلم زك غنمك ان کانت سائمة مشتمل علی حکمین احدهما ایجاب الزکوة فی السائمة وثانیهما نفی الوجوب فی المعلوفة ولا یدل علی حرمة زکوة المعلوفة بوجه فکلا الحکمین عندهم منصوص دل اللفظ علی احدهما دلالة منطوقیة وعلی الاخر دلالة مفهومیة واما المنکر للحجیة فیعترف بالحکم الاول ویقول لا حکم علی المعلوفة من هذا الترکیب الشرطی اصلا وانما یستفاد الحکم علیه بالوجوب وعدمه من دلیل اخر فیدل علیه ما یدل علیه قوله ره ولما کان حجیة مفهوم الغایة الخ انما یکون مفهوم الغایة اقوی لان اکثر من لم یقل بغیره یقول به قوله ره واما الالتزام الخ یرید نفی اللزوم البین عقلا وعرفا بمعنی الاخص والاعم لا اللزوم مط ولو بتوسط مقدمات خفیة او جلیة کما یدل علیه السؤال الاتی لانه انما یتوجه علی تقدیر نفی اللزوم بالمعنی الذی قلناه وما قاله ره حق متین ولکن الاظهر فی التقریر ان یقول اما الالتزام فانه لا ملازمة بین وجوب الصوم الی اللیل وبین عدم وجوب صوم اللیل لان هذه العبارة هی المتنازع فیها واما نحو قولك صوموا النهار فدلالته علی وجوب صوم اللیل انما یکون بمفهوم اللقب والخصم لا یقول به وانما یقول بمفهوم الجملة الغائیة والظاهر ان مقصده ره ما قلناه ولکن سامح فی العبارة قوله ره احتج الخصم الخ هذه الحجة انما اقیمت علی اللزوم الغیر البین ولا محصل لها لانها تدل علی خلاف ما اقیمت علیه کما ستعرف ان شاء الله تعالی

لان الاصل عدم غیرها من الفوائد وهی امور الاول ان یکون قد خرج مخرج الاغلب مثل وربائبکم اللاتی فی حجورکم فان الغالب کون الربائب فی الحجور فقید لذلك لا لان حکم اللاتی لسن فی الحجور بخلافه والثانی ان یکون لسؤال سائل عن المذکور او لحادثة مخصوصة به مثل ان یسأل هل فی الغنم السائمة زکوة فیقول فی الغنم السائمة زکوة او یکون الغرض بیان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة الثالث ان یکون المصلحة فی السکوت عن المسکوت عنه وعدم اعلام حاله الرابع غیر ذلك من الفوائد المذکورة فی المطولات فالحاصل ان الفائدة مما لا یحتاج الی القرینة بخلاف الفوائد الاخر فانها محتاجة الی القرائن الخارجة فیصیر عند عدم القرینة من قبیل اللفظ المردد بین المعنی الحقیقی والمجازی وظاهر انه محمول علی المعنی الحقیقی عند التجرد عن القرینة والجواب ان هذه الفوائد کلها متساویة فی الاحتیاج الی القرینة ولیس المخالفة المذکورة رجحان علی غیرها من الفوائد لیحمل علیه عند عدم ظهور القرینة بل یمکن ان یقال ان الفائدة الثالثة وهی المصلحة فی عدم الاعلام راجحة علی غیرها سیما فی کلام الائمة ع فظهر بطلان ادعاء اللزوم الغیر البین بین المفهوم والمنطوق متن

قوله ره لان الاصل عدم غیرها الخ ان اراد ان الظاهر عدم غیرها ووجودها لانها هی المتبادرة عند عدم القرینة فهذا ان سلم فانما یدل علی اللزوم البین عرفا وهو الذی ینقل عن المعالم التنبیه علیه فی خصوص الشرط وانما قلنا التنبیه ولم نقل استدل علیه لان دعوی اللزوم البین لا یجتمع مع الاستدلال وان اراد ان الدلیل او کون عدم الحادث وهو المعلوم المتیقن یدل علی عدم غیرها فی الواقع فاین هذا الدلیل وما الذی اخرج الفائدة التی نحن فیها عن الحدوث بل هی ایضا حادثة والاصل عدمها مع ان تحقق الفوائد یدل علی عدم بقاء الاصل بهذا المعنی علی حاله وکیف یدل الدلیل علی عدم غیرها فی الواقع مع انه عدد فوائد اخری بقوله منها کذا ومنها کذا ولا معنی لحمل الاصل علی القاعدة اذ لا قاعدة هنا قوله ره فانها محتاجة الی القرینة الخ هذا الکلام صریح فی انه یدعی کون تلك الفائدة معنی حقیقیا لتلك التراکیب او ما هو بمنزلته من المعانی الالتزامیة باللزوم البین لانها التی لا تحتاج الی القرینة لسبقها الی الذهن والحاصل انه زاد علی المعالم الا تکثیر السواد وتشویش العبارة قوله ره والجواب ان هذه الفوائد کلها متساویة فی الاحتیاج الخ ان اراد التساوی فی عدم اللزوم البین بل ان الکل محتاج الی ملاحظة امر خارج من اللفظ فالحق ما قاله وان اراد انه لا رجحان لواحدة علی الاخری اصلا فستعرف حقیقة الحال ان شاء الله تعالی ویخطر بالبال ان یکون منشأ دعوی التبادر من واحد من ائمة اللغة ومنشأ انکاره من اخر منهم هو ان الاول قد اتفق له فی تتبعه ان رای التراکیب التعلیقیة التی دل الدلیل او القرینة علی ارادة الفائدة المتنازع فیها منها اکثر مما دل علی ارادة غیرها منه فاعتاد ذهنه بالاولی فما رای الخالیة منهما تبادر ذهنه الی ما اعتاده والثانی تتبع جمیع الموارد او اکثرها فرای تلك الفائدة کغیرها علی زعمه فانکر التبادر وقال ان نسبة هذه التراکیب الی الفوائد کنسبة المشترك الی معانیه عند عدم القرینة قال الشیخ البارع المحرر

فی صورة

واحتج صاحب المعالم علی الدلالة الالتزامیة فی مفهوم الغایة بان قول القائل صوموا الی اللیل معناه اخر وجوب الصوم مجیء اللیل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجیئه لم یکن اللیل اخرا وهو خلاف المنطوق وقریب منه استدلال ابن الحاجب فی مختصره وقال بعد ذلك فی جواب السید اللزوم هنا ظاهر اذ لا ینفك تصور الصوم المقید بکون اخره اللیل مثلا عن عدمه فی اللیل والجواب لا نم ان معناه ذلك بل معناه ارید منکم الامساك الخاص فی زمان اوله طلوع الفجر واخره اللیل وظاهر ان مطلوبیة الامساك فی القطعة الخاصة من الزمان لا یستلزم عدم مطلوبیته فیما بعد تلك القطعة بل یجوز ان یکون فیما بعدها ایضا مطلوبا موسعا لکن سکت عنه لمصلحة اقتضت ذلك فقول القائل صوموا الی اللیل یستفاد منه ان الصوم الواجب بذلك الخطاب انتهاؤه اللیل وهذا لا یجدی الخصم وهو لا یرتقی بیان اللزوم اذ لا ینفك تصور الصوم المقید بکون اخره اللیل مثلا عن عدمه فی اللیل ولا یخفی ما فیه فان مدلول قول القائل صوموا الی اللیل هو مطلوبیة الصوم ای الامساك الی اللیل ولیس لفظة الی اللیل صفة للصوم حتی یکون مطلوبیة الصوم الموصوف بکونه منتهیا الی اللیل متن

فی مقدمة شرح الوسائل ان التتبع والاستقراء شاهدان بان الفصحاء والبلغاء قد یقصدون مفهوم الشرط وقد لا یقصدونه فکیف یوثق بارادته ویجعل دلیلا شرعیا من غیر قرینة علی ارادة المتکلم له او دلیل اخر وقد ذکرت فی الفوائد الطوسیة مائة وتسعة وعشرین ایة من القران مفهوم الشرط فیها غیر مراد ولا معتبر والایات التی مفهوم الشرط فیها معتبر لا تکاد تبلغ هذا القدر والحرکذا الاخبار واکثر کلام البلغاء قوله ره وهو خلاف المنطوق اعترض علیه الفاضل المدقق فی حاشیة المعالم بقوله وفیه نظر ظاهر فانه لو کان خلاف المنطوق لکان الکلام مع التصریح بعدم ارادة المفهوم مجازا البتة ولم یقل به احد بل علی ما ذکره المص یکون هذا المفهوم من جملة المنطوق لانه لو اراد باخر وجوب الصوم ما ینتهی الیه وینقطع عنده فقد صار المفهوم منطوقا وان اراد ما ینتهی الیه سواء انقطع عنده او لم ینقطع فلا یلزم خلاف المنطوق انتهی کلامه ره ویمکن ان یقال انه لم یرد بالاخر المنتهی مع ملاحظة ان نفسه او ما بعده حکمه خلاف حکم ما قبله فلا یلزم المحذور الاول ولا المنتهی مع ملاحظة کونه او کون ما بعده اعم من ان یکون موافقا او مخالفا بل اراد المنتهی لا بشرط شیء اخر من تخصیص وتعمیم ویدعی ان کون الشیء منتهی یستلزم بنفسه کونه او کون ما بعده محکوما علیه بحکم مخالف لما قبله وینبه علی ذلك بانه لو ارتفع ذلك اللازم لارتفع الملزوم الذی هو المنطوق ویفصح عن مراده ما قاله فی جواب السید ان اللزوم ههنا ظاهر اذ لا ینفك تصور الصوم المقید الی اخر ما نقلنا المص ره والصواب فی الجواب ما سیجیء ان شاء الله قوله ره والجواب لا نم ان معناه ذلك الخ القائل باللزوم یقول ان هذا الکلام ایضا یدل علی انتفاء الوجوب عند تمام هذه القطعة من الزمان نعم لو عبر عن القطعة باسم ولم یعین لها اول واخر فلا یدل مطلوبیة الامساك فیها علی عدمها فیما بعدها سلمنا ان هذا الکلام اعنی قوله ارید منکم الامساك الخ لا یدل علی انتفاء المطلوبیة فیما

مع انه على تقدير الوصفية ايضا يرجع الى مفهوم الوصف وهو ينكره فليس للمفهوم لزوم ذهني مع المنطوق واحتج ايضا على حجية مفهوم الشرط بان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا فيكون الاول ايضا كذا ولا يخفى ما فيه اذ لا يلزم ان يكون ما يتبادر من لفظ الشرط متبادرا من ان المسماة في العرف بحرف الشرط بل هو قياس لكلام على كلام اخر من غير بيان الجامع مع ان ادعاء التبادر ايضا من الثاني منظور فيه فتامل ثم لا يذهب عليك ان ثمرة الخلاف انما يظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل نحو ليس في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة او ليس في الغنم زكوة الى ان تسوم فهل يجوز بمجرد هذا مثلا القول بوجوب الزكوة في السائمة او لا فانكره المرتضى وقد عرفت حقيقة الحال واما اذا كان موافقا للاصل نحو في الغنم السائمة زكوة فان نفي الزكوة عن المعلوفة متن

بعد ذلك الزمان مع تحديدا وله واخره ولكنه لا يدل على ان الجملة الغائية كقولنا صوموا الى الليل لا تدل عليها ايضا اذ لكل كلمة وتركيب خاصية لا توجد في غيرهما فقوله بل معناه ذلك مجرد دعوى لا شاهد عليها ولكن ما قلناه كلام على السند الاخص والجواب الصواب في الجواب كما يظهر من كلام المصنف ره وهو تسليم ان منطوق قولنا صوموا الى الليل مثلا مستلزم لان يكون الايجاب المفهوم منه مرتفعا في الليل وان يكون هذا الخطاب غير متعلق به ولازم ذلك ان لا يعلم ان صوم الليل هل هو واجب بدليل اخر ام لا لان المتكلم حكم بتوسط هذا المنطوق على عدم وجوب صوم الليل حتى يكون هذا الحكم منصوصا عليه بالدلالة المفهومية وقد عرفت ان هذا المعنى هو الذي يفهم من المنطوق من يقول بحجية المفهوم قوله ره ولا يخفى ما فيه اه لا يخفى ما فيه لان غرض الشيخ الفاضل ان يبين للخصم ظهور فهم هذا المفهوم من هذا التركيب فعبر بعبارة اخرى لعلها تكون اظهر عنده لا ان هذا الكلام كلام وصفي وكيف يظن مثله بمثله قوله ره واحتج ايضا هذا هو التنبيه على اللزوم البين وزادة بعد ما نقل عنه المص قوله واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة وحاصله ان اللازم البين هو الذي لا ينفك تصور الملزوم الذي وضع له اللفظ عن تصوره ويتبادر الى الذهن بعد تبادره ومفهوم الجملة الشرطية كقولنا اعط زيدا ان اكرمك بالنسبة الى منطوقه كذلك ويبتنى على ذلك ان منطوق الجملة المذكورة هو بعينه منطوق قولنا الشرط في اعطائه اكرامك عرفا وتبادر المفهوم من هذا القول ظاهر فكذا من منطوق الجملة الشرطية لاتحادهما عرفا ثم نقول المعنى المطابق الملزوم لهذا اللازم هو المعنى اللغوي لاصالة عدم النقل فان قلت اما يكفيكم المعنى العرفي حتى ضممتم اصالة عدم النقل واثبتم الحقيقة اللغوية مع ان الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية عندكم فاذا ثبت منطوقا الشرطية عرفا وظهر استلزامه

للمفهوم عقلا

هو المقتضي لبراءة الذمة فلا يظهر للخلاف فيه ثمرة يعتد بها وكان المفهوم في هذا القسم لما كان مركوزا في العقول بسبب موافقته للاصل ادعى انه حجة ومتبادر من حكم المنطوق ويؤيد ان الامثلة المذكورة في استدلالهم كلها من هذا القبيل واستدل بعضهم على حجية مفهوم الشرط والصفة بان هذا النحو من التعليق يشعر بالعلية والعلة منتفية في المفهوم بحسب الفرض والاصل عدم علة اخرى فينتفي فيه حكم المنطوق والجواب بعد تسليم اعتبار مطلق العلة منصوصة كانت او مستنبطة ان هذا النحو من الاستدلال صحيح لرجوعه الى اصالة براءة الذمة كما عرفت ولا مدخلية للمنطوق فيه مثلا لو لم يكن النص الدال على وجوب الزكوة في السائمة متحققا امكن اجراء هذا الاستدلال على نفي الزكوة في المعلوفة بان يقال الاصل عدم تحقق علل وجوب الزكوة في المعلوفة فينتفي وجوب الزكوة فيها متن

المفهوم عقلا بتم غرض الاصولي فما الداعي الى هذا التجشم قلنا مؤنة اثبات ان عرفنا هو عرف صاحب الشريعة او من قام مقامه اكثر من مؤنة هذه المقدمة اعني ضم اصالة عدم النقل ولهذا اختاره والجواب منع اللزوم عقلا وعرفا في الجملتين معا ولو سلم في الثانية بتوسط لفظ الشرط لانه في العرف يدل على الامر الذي ينتفي المشروط بانتفائه فلا نسلمه في الجملة الشرطية وهي المتنازع فيها والحق ان بمعونة هذه التراكيب التعليقية ومقدمات خارجية يظن ارادة مفاهيمها في بعض الاوقات بيانه ان كل متكلم عاقل يمكنه تادية مراده بلفظ مطلق اذا لم يكتف به وعبر عنه بلفظ مقيد نعلم انه اراد بالتقييد ان يفيدنا فائدة لا يصلح اللفظ المطلق لافادتها هذا اذا كان المتكلم الشارع او من يقوم مقامه لاستحالة العبث عليهم واما غيره من العقلاء فيظن به ذلك لعدم استحالته عليهم فلو فرضنا ان بعض هذه التراكيب كالجملة الشرطية مثلا لا فائدة له سوى الفائدة التي كلامنا فيه مثلا لدليل عقلي او نقلي فلا نزاع في حصول القطع او الظن بارادتها على التفصيل الذي تقدم انما النزاع في صورة يكون هناك فوائد ولم يدل امر على تخصيص احدها بالارادة فحينئذ نقول انا وان راينا في كلام العرب الجمل الشرطية مختلفة لان مدخول اداة الشرط في بعضها ملزوم اخص من لازمه الذي هو الجزاء ولا ريب ان انتفاءه غير مستلزم لانتفائه وفي بعضها مساو له وهنا يلزم من وجود احدهما وجود الاخر وهو المعنى المفهومي عن ارادة عدم اللازم على تقدير عدم الملزوم ولكنا لتتبع دلنا على ان استعمال هذا التركيب في الصورة الثانية اكثر منه في الصورة الاولى بحيث صارت الكثرة سببا لتبادر التساوي او لازمه وهو المعنى المفهومي الى ذهننا بل علمنا التساوي او لازمه من القرينة فالغلبة افراد التركيب الشرطي فاذا سمعنا بعد هذا جملة شرطية لا قرينة على تعيين ارادة فائدة من الفوائد منها يحصل لنا الظن بتوسط استحالة خلوها عن الفائدة اصلا وندرة

والخامس القياس وهو اثبات الحكم في محل بعلة لثبوته في محل اخر بتلك العلة واختلف في حجيته ولا خلاف بين الشيعة في عدم حجيته ما لم ينص على العلة مثلا ان يقول حرمت الخمر فلا يجوز بمجرد هذا القول الحكم بتحريم غيره من المسكرات بسبب ظن ان علة حرمة الخمر هي الاسكار وهي متحقق في غيرها الا ما نقل عن ابن الجنيد انه كان يقول به ثم رجع بل انكار القياس قد صار متواترا عندنا واختلف اصحابنا في حجية القياس المنصوص العلة مثل ان يقول حرمت الخمر لاسكاره فهل يجوز القول بتحريم غيره من المسكرات بمجرد ذلك ام لا فانكره السيد المرتضى ره وقال به العلامة وجماعة والحق ان يقال اذا حصل القطع بان الامر الفلاني علة لحكم خاص من غير مدخلية شئ اخر في العلية وعلم وجود تلك في محل اخر لا بالظن لا بالعلم فانه يلزم القول بذلك الحكم في هذا المحل الاخر لان الاصل يصير من قبيل النص على حكم كل ما فيه تلك العلة فيخرج في الحقيقة عن القياس وهذا مختار المحقق ايضا ولكن هذا في الحقيقة قول بنفي حجية القياس المنصوص العلة اذ حصول هذين القطعين مما يكاد يخرط في سلك المحالات متن

بانها من القسم الغالب هذا هو تحقيق المقام ولكني لا اعتمد على مثل هذا الظن لعدم دليل قطعي على اعتباره واخراجه من الاصل الثابت عندنا وهو منع اتباع الظن واما الاجماع الذي ادعى على كفاية الظن في الدلالة اللفظية فانا لا اسلمه في المعاني المطابقية والالتزامية التي يكون لزومها بينا سواء كان لعلاقة عقلية او عرفية لا ينفك معها الانفكاك وان لم يكن مستحيلا كيف ولو لم يكتف بالظن فيها لانسد طريق الحكم الشرعي علينا اذ اكثر الاخبار خالية عن القرينة المفيدة للقطع بمراد المعصوم ع واما غيرها فدعوى الاجماع فيه لا شاهد له على العمل بالظن فيه غير مستلزم لمحظور اصلا قوله ره هو المقتضي لبراءة الذمة يعني ان اصالة براءة الذمة مقتض لان لا يحكم على المعلوفة بالوجوب قوله ره فلا يظهر للخلاف ثمرة يعتد بها انما قيد الثمرة بالمعتدة لانك عرفت ان القائل بالحجية يقول ان حكم المعلوفة منصوص كحكم السائمة من غير فرق الا في الدلالة كما سبقت الاشارة اليه وكفى بهذا ثمرة قوله ره وكان المفهوم اه قد عرفت ما يمكن ان يكون منشأ لهذه الدعوى سواء كان المفهوم موافقا او مخالفا وبالجملة خفاء اللزوم العقلي او العرفي على كثير من العقلاء واهل العرف الواحد قرنا بعد قرن لا قريب من الف سنة بعيد جدا الا الشبهة من النافي او المثبت قوله ره واحتج اه هذا الاحتجاج مختص بما اذا كان حكم المنطوق مخالفا للاصل وحكم المفهوم موافقا له وحاصله انا لو فرضنا صدور التركيب التعليقي الشرطي او الوصفي الذي يكون منطوقه مخالفا للاصل عن متكلم لاستفدنا منه بمعونة بعض المقدمات ان حكم المفهوم مخالف للمنطوق فتسليم مقدماته باجمعها ثم الجواب عنه بانه لا يمكن لنا الاستدلال على هذا المطلب من طريق اخر ايضا وهو اصالة براءة الذمة لان المفروض ان حكم المفهوم موافق لها كما نقله المصنف ره غريب الا ان يكون غرضه هناك ايضا عدم ظهور ثمرة يعتد بها للخلاف فيصير حاصل الجواب انا متفقون على ان حكم المفهوم

في هذه

الا في تنقيح المناط على ما مر واعلم ان للعلم بالعلة عند القائسين طرقا منها النص عليها وله مراتب صريح وهو ما دل وضعا مثل لعلة كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا او اذن يكون كذا او لكذا او بكذا اذا كانت الباء للسببية او فانه كذا او تنبيه وايماء وهو ما لزم من مدلول اللفظ وضابطه كل اقتران بوصف لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا مثل ما مر من قصة الاعرابي فكانه ع في جوابه قال واقعت فكفر وهذا القسم قد يصير قطعيا فانه اذا علم عدم مدخلية بعض الاوصاف فحذف وعلل بالباقي سمي تنقيح المناط القطعي كما يقال ان كونه اعرابيا لا مدخل له في العلية اذ الهندي والاعرابي حكمهما واحد في الشرع وكذا كون المحل اهلا فان الزنا اجدر به وهذه الخصيصة لا مدخلية لكونه وقاعا فيكون الاكل وغيره من مفسدات الصوم كذلك وقد يكون ظنيا محتملا لعدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء ومن الايماء ما روي من قوله ص حين قالت له الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال النبي ص ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق ان يقضى ومنه ان يفرق بين حكمين بوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان ومنه تعليق الحكم على الوصف المناسب مثل اكرم العلماء ومنها السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للتعليل في عدد ثم ابطال بعضها وهو ما سوى الذي يدعى انه العلة كما يقال في قياس الذرة على البر في الربوية ان الاوصاف الصالحة للعلية في البر ليس الا القوت والطعم لا يصلح للعلية فتعين الكيل متن

في هذه الصورة مخالف للمنطوق فلا ثمرة للخلاف في ان تلك المخالفة هل تستفاد من المنطوق ام لا ولا يخفى قصور العبارة قوله الا في تنقيح المناط على ما مر اقول انت اذا تاملت ما قلنا في بيان دلالة الايماء والتنبيه وافقنا ما قاله شارح المختصر وغيره ظهر لك ان هذه الدلالة ليست الا ظنية دفعا الا مستبعد عن كلام الشارع فتذكر فلا بد للقطع من امر اخر قوله ره وهذا القسم قد يصير قطعيا اه ليت شعري كيف يصير العلم بعدم مدخلية بعض الاوصاف وحذفه والتعليل بالباقي سببا لحصول القطعيين اللذين ذكرهما ره مع ان هذا ليس الا السبر والتقسيم عند التامل وعدم هذا الطريق للقطع بالعلية مشهور قوله ره كما يقول العبد اه هذا مثال لعدم قصد الجواب واما مثال ما يفيد الظن فهو خبر الاعرابي بل جميع امثلة دلالة الايماء والتنبيه قوله ره الباب الخامس في الاجتهاد والتقليد اه اقول انا اذكر ما هو معتقدي بحول الله وقوته والاستعانة من نبيه وخلفائه عليهم الاف صلوات الله وتحيته ثم اشرع فيما قاله الاصوليون جرحا وتعديلا ونقضا وابراما وهو المستعان وعليه التكلان فاعلم ان العقل دلنا على وجوب اتباع من دل عليه هذه الاية الشريفة لا غيرها يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والمراد باولي الامر هم الائمة عليهم السلم الهادون المهديون فاذا سمع المكلف اية او حديثا وفهم مرادهم منها كما يفهم مراد غيرهم من كلامه يلزمه العمل بمقتضى ما فهم وغرضي من هذا التنبيه هو ان اكثر ما يؤدي الناس به مقاصدهم انما هو الالفاظ فاذا خوطب العارف بلغة بخطاب يراه يعمل بمقتضى ما فهم وان كان مستلزما لمتاعب كثيرة ومشاق شديدة ولا ينتظر ان يحصل له القطع بمراد المتكلم بل يعمل وان كان من المحتمل عنده ان يكون غرض المتكلم خلاف ما فهم ويبني الامر عليه مثلا لو امر من يلزم علينا عقلا اطاعته كالسلطان والاب والمولى بالمسافرة الى بلد بعيد في زمان معين مع حمل كل يوم دينارا و

ومنها تخريج المناط وهو تعيين العلة فى الاصل بمجرد المناسبة بينها وبين الحكم فى الاصل لا بالنص ولا بغيره كالاسكار فى التحريم فان النظر فى المسكر وحكمه ووصفه يوجب العلم بكون الاسكار مناسبا لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه بالنظر الى ذاته مناسب لشرع القصاص والمناسب اصطلاحا وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة وفى هذه الطريقة لا يحتاج الى السبر ويرد على القياس بعد الايرادات المذكورة فى المطولات انه قد لا يكون علة الحكم فى الشئ شيئا من اوصاف ذلك الشئ كما يدل عليه قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم الاية وفى اية اخرى حرمنا عليهم كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما الاية فانه يدل على ان علة تحريم هذه الاشياء عصيانهم لا اوصاف تلك الاشياء فتامل **الباب الخامس** فى الاجتهاد والتقليد وفيه مباحث **الاول** الاجتهاد فى اللغة تحمل الجهد هو المشقة وفى الاصطلاح المشهور انه استفراغ الوسع من الفقيه فى تحصيل الظن بحكم شرعى متن

لم نعتقدنا واستصحبنا عبد نشتريه من ماله فعهمنا حين الخطاب عموم الدينار والدرهم والطلاق العبد بحيث يشمل المؤمن والكافر وفهمنا ثبات دايمه من غير نهاية ورجع لنا فرحين حضور الوقت ولا نعتقد عنده بمجرد ان الامر لعله نهى عن امره ونسخه لكن لم يبلغنا الناسخ او لعله اخرج بعض الدوام والدنانير او قيد العبد بالمؤمن ولم يصل الينا بل لا علينا باس عند العقلاء ان لم نشترى هذه الثلثة مع امكان الوصول الى خدمته وكذا اذا لم نفحص هنا مع عدم الامكان ومنا والمحال هذه ثم انكشف الناسخ او غيره فظهر عدم اشتراط القطع وهكذا الامر فى كلام الله وخلفائه وقد تكلمنا سابقا على مسئلة عدم جواز العمل بالعام الا بعد الفحص عن المخصص فارجع اليها نعم لو فرضنا ان شكلا منعنا على العمل بما فهمه من كلامهما لا مع القطع او الفحص ثم الياس لكنا ملومين بالاكتفاء بالظاهر ولا منع الا فى ظاهر الكتاب لكن طريق حصول القطع بالمراد منها ليس منحصرا عندى فى ان يكون هناك اخبار شاهدة على ان ما يفهم منها ظاهرا هو المراد منها واقعا بل لو تفحصنا ولم نجد خبرا مخالفا لها ولا قولا ولا اجماعا على خلافه لكان عدم الوجدان قرينة مفيدة للقطع بها اذ من المحال عادة ان لا يكون ظاهر من ظواهر الكتاب مرادا مع عدم نص بالمراد منها ولا قول لاتباع هذا الجماع ومرجعه الخبر لانا نقول لو فرضنا غفلتنا عن كونه اجماعا وعن ان الاجماع كاشف عن قول المعصوم لحصل لنا هنا القطع ايضا وليس غرضنا ازيد من هذا ثم انه ليس ايضا من شرط لزوم عمل المكلف بما يعلمه او يظنه مراد المعصوم مثلا من قوله ان يكون له اقتدار على فهم اكثر الايات والاحاديث بل لو انحصر اقتداره على فهم حديث او اية واحدة لجاز العمل به فى بعض الصور كما لو كان هناك اعلم منه ولو جب عليه فى البعض الاخر كما لو لم يكن بل اقول لو ان الجميع اعلم جواز نقل الحديث بالمعنى فعلم ان الثقة المامون ترجم حديثا معلوم النسبة الى المعصوم فسمعه منه او راى فى كتابه

المتواتر عنه لجاز له العمل وان لم يكن له قدرة على فهمه لو لم يترجم فى هذا الذى قلته يعلم ان المتجزى القادر على استنباط بعض المسائل من الطريق الصعب الذى يسمونه اجتهادا هو من العلماء العارفين عندى فيجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده اللهم الا ان يكون ما جعله دليلا على المسئلة غير ما جعله الشارع دليلا عليه وهذا جار فى المجتهد المطلق ايضا بل ربما كان هذا المتجزى محدثا ماهرا عالما بالمناطيق والمفاهيم المعتبرة اذ ليس ملكة الاجتهاد عندى بالمعنى الذى قالوه الا زينة المحدث وربما احتيج اليها عند المشاجرة والمناظرة مع اهل الاراء ولهذا الف الشيخ والسيد ومن مثلهم منا كتابا فى علم الاصول مع ان بين ما فى كتابنا وما فى كتب العامة بونا بعيدا وان كان فيه ما ليس بحق عند الشيعة فليس المعصوم الا من عصمه الله فان قلت ليس لو لم يجب على من ليس ماهرا فى علم الحديث محيطا بعامه وخاصه ومطلقه ومقيده وما له معارض وما ليس له وما صدر تقية وما هو مطابق للواقع ولا عارفا بوجوه التراجيح المنقولة ولا مقتدرا على الترجيح ان يرجع الى من هو كذلك ولا يعمل بما يفهمه من الحديث الذى بلغه وان كان صحيحا صدره معلوم الصدور من المعصوم حتى يعينه هذا العالم البارع بقوله افعل او لا تفعل والحكم كذا قلت لا شاهد على وجوب هذا الرجوع ولا على عدم جواز العمل الا لهذا العالم الماهر بل الاحاديث الدالة على وجوب العمل باحاديث النبى والائمة وكذا الاحاديث الدالة على الرجوع الى رواة الاحاديث شاهدة على خلاف ذلك روى الشيخ الحر العاملى فى الوسائل فى باب وجوب العمل باحاديث النبى واحاديث الائمة عن ابى عبد الله قال ان العلماء ورثة الانبياء الى ان قال وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشئ منها فقد اخذ حظا وافرا فان قلت هذا محمول على الاخذ بالاخذ الحديث بقراءة عند الصلوة ولا لان ينقله الى المحدث الماهر ثم ياخذ بقوله بل اخذه ليعمل به ولم يشترط ان يكون

محدثا ماهرا ولا غيره من الشرائط وروى فيه ما يدل على الحث على كتابة الحديث وعلى التحدث بما فى الكتب فهل يحصل فائدة السماع ما فى الكتب او ملاحظة ما فيها من الاحاديث هى عمل كل احد بما يفهم منها ام غيره وهل كل كتاب منها اذا كانت احاديثها فى الفطرة مثلا مشتمل على كل ما ورد فى الصلوة من الاحاديث عامها وخاصها ومطلقها ومقيدها او غير ذلك وعلى كل ما هو الحق وما صدر تقية وعلى جميع الاحاديث الواردة فى التراجيح ام الامر على خلاف ذلك وروى فيه ايضا ما يدل على الحث على حفظ الاربعين حديثا مما ينتفع به الناس فى امر دينهم فهل يجب ان يكون الاربعون مشتملة على العام وخاصه وعلى الشئ ومعارضه ام يكون واحد منها فى الطهارة والاخر فى الصلوة والاخر فى الصوم وفيه ايضا عن ابى عبد الله تزاوروا فان فى زيارتكم احياء لقلوبكم وذكرا لاحاديثنا تعطف بعضكم على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها وانا بنجاتكم زعيم اقول الذى يقدر على فهم حديث واحد او يروى حديثا واحدا ايهم هل يزيد من زار الا وغير ذلك مما يطول الكتاب بذكره والمنصف يكفيه دخوله الى وجدانه وروى فى باب وجوب الرجوع الى رواة الحديث عن معوية بن عمار قال قلت لابى عبد الله رجل راوية لحديثكم الى ان قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد وعن على بن حنظلة قال سمعت ابا عبد الله يقول اعرفوا منازل الرجال على قدر رواياتهم عنا وظاهر ان من يشد قلبه قد لا يقدر على فهم اكثر من حديث مثلا وان المراد بكثرة الرواية ليس مجرد النقل من غير فهم اصلا وان من له رواية واحدة له قدر ايضا وبالجملة ليس فى هذا الباب الا الرجوع الى الرواة لسماع الرواية والعمل بمقتضاه وليس فيه لزوم الرجوع الى فتاويهم المجردة ولا الى لزوم كون العامل مالكا للملكة المذكورة ولا الادون منها فضلا عن الملكة وكذا ليس فى باب وجوب الجمع بين الاحاديث

وعندى ان الاولى فى تعريفه انه صرف العالم بالمدارك واحكامها نظره فى ترجيح الاحكام الشرعية الفرعية فدخل القطعيات النظرية وخرج الشرعية الاصلية ولم يستعمل فيه الفقيه مع خفاء معناه ههنا والمدارك قد علم كميتها وحقيقتها سابقا والمراد باحكامها احوال التعادل والتراجيح وسيجئ انشاء الله تعالى وسيجئ تحقيق ما يحصل بسببه العلم بالمدارك متن

الاان من اتفق له العلم بحديث ومعارضه لزم الترجيح ومع العجز عنه التخيير وليس فيه ما يدل على لزوم الفحص عن المعارض ولا على ان من كان عاجزا بالفعل يلزمه التربص وتحصيل بعض العلوم الذى يتوقف عليه الترجيح فان رجح فذاك والا فله التخيير بل امعان النظر فى تلك الاحاديث ولعلها يوجب ان العاجز عن الترجيح حين سماع المتعارضين حكمه التخيير ابتداء هذا كله مع التمكن من الرجوع الى الامام فما حال اهل زمان ليس فيهم احد يدعى الاجتهاد على طريقة اهل الاصول والحديث والمحدث منهم ليس الا من يفهم ظواهر بعض الاحاديث ومع ذلك طريق الاحتياط غير خفى فالزمه مهما امكن والله الهادى وبعد ما تكلم انشاء الله فيما يتوقف عليه الاجتهاد من العلوم يعلم ما يتوقف عليه فهم الاحاديث كلا او بعضا وسيشير المص فى تضاعيف كلامه الشريف الى بعض ما قلناه فانتظر

قوله ره صرف العالم الخ المدارك معلومة معروفة بحسب الاصطلاح مشهورة بين المحصلين واما الاحكام بالمعنى المقصود منها فكانه اصطلاح منه ره فتفسيرها فى التعريف هو الصواب حتى لا يكون متضمنا للمجهول وليس قول المص ره والمراد باحكامها الى اخر ما قال جزء للتعريف كما هو الظاهر ولكن الامر هين وظاهر قوله المدارك واحكامها وكذا قوله الاحكام الشرعية الاستغراق فيخرج المتجزى مع قوله ره بجواز الاجتهاد له ثم ان العالم قد ينظر الى نفس الحكم الشرعى للشئ والى عدمه كوجوب الجهر وعدمه مثلا لا الى ثبوت احد الحكمين الشرعيين اللذين وقع الخلاف فيهما اذ لا يجب ان يكون المسئلة خلافية بل يكفيها ان تكون نظرية كما صرح ره وقد ينظر الى ثبوت احد الحكمين بعد القطع باحدهما على طريق منع الخلو كوجوب صلوة الجمعة عينا او تخييرا او حرمتها فينظر فى انها هل هى واجبة فى الجملة او حرام وكان المص ره اراد من قوله فى ترجيح الاحكام ما يشمل القسمين لان الاول ايضا ترجيح للثبوت على النفى او بالعكس

البحث الثاني في ان الاجتهاد هل يقبل التجزية او لا بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض الخ وقد اختلف فيه فالاكثر على انه يقبل التجزية وقيل بعدمه والحق الاول لوجوه **الاول** انه اذا اطلع على دليل مسائله بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها متن

قوله ولكن ينبغي ان يكون هذا المعنى مشهورا متعارفا بين القوم ليسلم التعريف عن الخلل **قوله** ره البحث الثاني في ان الاجتهاد هل يقبل التجزية او لا الخ واعلم ان هنا مقامين الاول انه هل يمكن ان يحصل لبعض الناس جملة ما يتوقف عليه بعض المسائل على النحو الذي يحصل للمجتهد المطلق بمعنى ان جميع ما يستنبط المطلق بعض المسائل منه يمكن ان يحصل له ايضا بحيث لا يفوته شيء منه وبعبارة اخرى هل يمكن تجزي القوة والملكة بمعنى حصولها بالنسبة الى بعض الاحكام دون بعض ام لا قال بعض الفضلاء في رسالته الموسومة بالعشرة الكاملة والحق ان فرض التجزي بمعنى الاقتدار على بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق امر جائز بل واضح واقع والمنازع فيها يكاد يلحق بزاعم المباهتة والمكابرة فان الاقتدار ربما كان على نوع خاص من الاحكام بل على صنف من نوع للانس بمداركه والاطلاع على ماخذه واستعداد النفس بسبب ذلك استعدادا قريبا للعلم بذلك الحكم من دليله وليس هذا بمنكر وكيف ينكره من يسلم تجزيها الاقتدار والاستعداد في العلوم الالهية والطبيعية والعربية والشعر والانشاء والترسل وغيرها من الصناعات فان الفرق بينها وبين الاستعداد القريب لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية تحكم بارد واقتراح مردود لا يرتكبه المنصف المحقق وبهذا ظهر فساد ما قيل لا كلام في تجزي العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن الادلة التفصيلية فعلا فان الاحاطة بجميع الاحكام الفرعية بالفعل غير متحقق لاحد غير المعصوم ع ولو فرض متحقق ونادر وهو ليس بشرط اجماعا وانما الكلام في تجزي نفس القوة والملكة التي تسمى اجتهادا والظاهر انه غير معقول وانما التجزي الاجتهاد الفعلي لا نفس القوة ولعل من جوزه انما لاحظ ذلك فرجع النزاع لفظيا وان اشتبه عبارات اكثرهم انتهى وسقوطه يعلم مما حررناه انتهى كلامه رفع مقامه لا يقال ان من يستنبط حكما من دليله

فان قلت لا يمكن العلم بعدم المعارض والمخصص بدون الاحاطة بجميع مدارك الاحكام فبطل التساوي قلت انكار حصول الظن بعدم المعارض مكابرة بل قد يحصل العلم من العادة بالعدم فان المسائل التي وقع الخلاف فيها واوردها جمع كثير من الفقهاء في كتبهم الاستدلالية واستدلوا عليها نفيا واثباتا مما يحكم العادة بان ليس لها مدارك غير ما ذكروه ولا اقل من حصول الظن القوي المتاخم من العلم متن

كما انه لا بد له من النظر في الدليل كذلك لا بد له من النظر في وجود المخصص او المقيد او المعارض او غيرها او في عدمها وقد يكون معارض ما في كتاب الصلوة من الاحاديث المتعلقة بمسائله وغيرها كالمخصص مثلا موجودا في الديات مثلا كما فصله المصنف في مسئلة جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فح لا بد للمتجزي ان ينظر الى جميع ما في كتب الاحاديث حتى يعلم انه لا معارض لدليله فيكون محيطا بمدارك كل الاحكام لانا نقول يكفينا عدم احاطته بجميع الايات المتعلقة بالاحكام لان ما فرضته لا يجري في الكتاب اذ لا تعلق للايات المتعلقة بالفرائض بالمسئلة الصلوتية وقد فرضنا المتجزي انه لا يقدر على استنباط مسئلة فرضية من دليلها ومع قطع النظر عن ذلك نقول ربما احاط علم المتجزي بجميع الاحاديث المتعلقة بكل ابواب الفقه من حيث انها غير معارض او مخصص لدليله مع عدم قدرته على استنباط ما يتعلق بها من المسائل منها اما تجد من نفسك انك تقدر على ان تعلم ان قوله ادرؤا الحدود بالشبهات ليس معارضا لقوله لا صلوة الا بطهور مع قدرتك على استنباط ما يمكن ان يستنبط منه والمقام الثاني هو انه على تقدير ان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فهل يجوز ان يجتهد فيها ام لا قال في المعالم وقد اختلف الناس في قبوله التجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها او لا ذهب العلامة في التهذيب والشهيد في الدروس والذكرى والدي في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني انتهى ما اردنا منه **اقول** وانت اذا تاملت في قول المص وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض فقد اختلف فيه والاكثر على انه يقبل التجزية وقيل بعدمه رايته كالصريح في ان هذا الخلاف في المقام الاول مع ان غرضه

فان قلت التمسك في جواز اعتماد المتجزي على استنباطه بمساواته للمجتهد المطلق قياس غير معلوم العلة فيكون باطلا مع انه يمكن ان يكون العلة في المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسائل كلها فان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطا من الناقصة قلت البديهة تحكم بالمساواة ح بمعنى ان كل ما دل على جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه دل على الجواز في المتجزي ايضا كما سيجيء في اخر هذا المبحث متن

بيان الخلاف في المقام الثاني وانما وقع فيما وقع لتغيير هنا عبارة المعالم وهي العبارة الوافية الكاملة **قوله** ره فان قلت لا يمكن الخ توضيحه ان المجتهد مط لا بد ان يحصل له العلم او الظن بعدم المخصص وغيره ولا يحصل واحد منهما للمتجزي من الاحاطة بما في الكتب الاستدلالية من ادلة مسئلة واحدة اذ من المحتمل عنده ان يكون مخصص او معارض لم يطلع عليه ولم يكن مذكورا في تلك الكتب **والجواب** ان العلم العادي يحصل بعدمهما بمعنى عدم امكان الاطلاع عليهما بعد الاحاطة بما ذكره المجتهدون المطلقون في كتبهم الاستدلالية لا سيما في مثل هذا الزمان الذي الف فيه الوافي والوسائل الشيعة والبحار من كتب الحديث والمدارك وشرح الدروس والذخيرة والمختلف والمسالك من كتب الاستدلال ثم ان هؤلاء العلماء مجتهدون على الاطلاق ونحن ما اشترطنا في المتجزي الا ان يساوي المطلق ومن البعيد ان يطلعوا على معارض ولم يذكروه في كتبهم مبنا الاستدلال ان لم يكن محالا وبالجملة حصول الظن المتاخم للعلم بعدمهما مما لا ريب فيه وطريقها القطع ان كان منسدا فهو منسد عليهما لا اختصاص له بالمتجزي **قوله** ره فان قلت التمسك في جواز اعتماد المتجزي الخ غرضه ان العلم بالعلة انما يحصل لنا من جهة النص ولا نص هنا عليها واما ما جعلوه علة من الاطلاع على ادلة مسئلة بالاستقصاء فلعله ليس علة في المطلق بل العلة في اعتماده على ظنه هي قدرته على استنباط المسائل كلها فان القوة الكاملة ابعد عن الخطا من الناقصة فتكون اشد مناسبة بالاعتماد المذكور من الناقصة اما كونها ابعد فلانا نرى ذا الملكة في فنون العلوم الدقيقة العارف بمواقع الخطا والصواب المميز بين القشر واللباب اذا حصل له الملكة الفقهية تطلع على مواقع الخطا والصواب في الفقه بما لا يطلع عليه من له الملكة الناقصة لا غير فاذا كان للملكة غير الفقهية مدخل في معرفة خطائه وصوابه

فالملاك الملكة الفقهية الكاملة بالنسبة الى مسائله هذا حاصل ما افاده في المعالم بعبارة واضحة مع توضيح مني والمص ره غير عبارته وهي هذه قال ره والتحقيق في هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسائل امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشان في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطا من الناقصة فكيف يستويان **قوله** ره البديهة تحكم الخ جواب متين ولكن لا ادري كيف صار قوله ان كل ما دل على جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه الى اخر الكلام معنى لقوله البديهة تحكم بالمساواة ح وبالجملة هو ره كثير المسامحة في العبارة وليس غرضي اسنادا الغلط اليه كيف وعباراته ايضا مما لا يفهم من اكثرها المراد الا بعد التامل ولكني معترف بالعجز عن العبارة الحسنة التي تبلغ معناها الى الذهن قبل بلوغها الى الاذن كعبارة صاحب المعالم المدارك والعالم النحرير استاد الكل وابنه علامة زمانه رحمهم الله **قوله** ره كما سيجيء في اخر هذا المبحث **اقول** يدل على انه سيذكر ادلة جواز اعتماد المطلق على ظنه كما ذكره جزمه مع انه ليس في اخر هذا المبحث متعرض له لا اثر نعم الدليلان اللذان يذكرهما لجواز اعتماد المتجزي على ظنه يدلان عليه في المطلق ايضا كما صرح به في الاول ايضا منها وهما متقاربا الماخذ كما صرح به في الاول منهما ايضا بل احدهما عبارة اخرى للاخر وانا اذكر الادلة التي اقيمت على جواز اعتماد المطلق على ظنه ولما لم يكن عندي في هذا الشان اتم من الرسالة المذكورة اذكر جميع ما فيها بعبارتها الا غير مخل ولا مغير للمقصود اعلم انه قد عرف الاجتهاد بتعاريف

وذكر ما يرد عليها ثم عرض بتعريف شيخنا البهائي ره وهو انه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم
الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة منه قال وقد ينقض طرده باستنباط الاحكام
القطعية عن اصولها ويمكن انه فاعر بعدم صدق الاستنباط عرفا عليه وقيل فيه من الاصل
يخرجه وفيه تامل ثم نقل الوفاق من المحصلين على وجوب التقعد للاجتهاد سواء قيل بجواز تقليد
الميت او بعدمه للادلة السمعية وهي كثيرة ثم قال ولقولهم ع علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم
ان تفرعوا وغيرها اقول هذا الحديث الشريف لا يدل على لزوم تحصيل الملكة لا الكاملة و
لا المتجزية وانما يدل على الالقاء مثل قوله ع كل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر والتفريع اللازم علينا
ليس لازم الصغريات وهذا القدر لا يحتاج الى الملكة ولا الى ادون منها نعم قليل من العوام
يعجز عن مثل هذه الحركة الفكرية والظاهر من كلامه ان مثل هذا التفريع من قبيل استنباط الحكم
الفرعي القطعي عن اصله وقد حكم بخروجه عن الاجتهاد الا ان يريد بالقطعي ما يكون اصله اعني
الكبرى ضروريا في الدين او المذهب ثم نقول انهم ع وعدوا بالالقاء فلنتفحص كتب الاخبار
حتى نرى فيها الاصول الملقاة الينا فناخذها ثم نفرع عليها ونصطلح واسأل الموفق اما انا فبقدر
تتبعي القاصر ما رايت ان احدا منهم ع القى الى واحد من اصحابه ان مقدمة الواجب المطلق واجبة
وان الامر والنهي لا يجتمعان في الشيء الواحد وان العام المخصوص حجة وان العمل بالعام قبل الفحص
لا يجوز وان بعض المفهومات حجة وبعضها ليس كذلك الى غير ذلك فان ادعيت ان اصحاب الائمة ع
يفهمون الحق من هذه المسائل بسليقتهم والائمة ع يعرفون حالهم ولهذا لم يفيدوا ع ولم يستفد
هؤلاء فاقول لعمرك يا اخي استمع وانصف ان علم الاصول قد ظهر في اواخر زمان الباقر ع ثم طال
التشاجر في تلك المسائل بين اهل ذلك العلم الى زماننا هذا وهو قريب من الف سنة فما الذي
غير سليقة غير اصحابنا وابقى سليقتهم حتى لا يحتاجوا الى المسئلة الى اخر زمان الغيبة الكبرى عجب

انهم لم

انهم كانوا لم يمن الائمة ع علينا بافادة ما هو الحق من تلك المسائل مع رافتهم بشيعتهم ثم بعد
ذلك الموعد القيمة واسأل الحاكم فان قلت ان فروع تلك المسائل كصحة الصلوة في الدار المغصوبة
وكما لو غصب صاعا من الحنطة وخلط باخرى حيث لا يحكم بالانتقال الى المثل الى غير ذلك ليست
مبهمة ولا هي مما لا يحتاج اليه الناس وليس لها مدرك من الكتاب والسنة فلا بد لنا من العمل
بتلك الاصول والاستنباط منها والا لتعطلت الاحكام وبقي الناس متحيرين فنقول الصلوة
باطلة لعدم جواز اجتماع الامر والنهي وانه يلزمه تسليم الصاعين الى المغصوب منه لو طلبه لان
مقدمة الواجب واجبة وح فيصير شريكا قلت نعم قل رحم الله ابا حنيفة حيث قرر لنا اصولا
وقواعد علمنا منها احكاما كثيرة لولاها لكان ما اتى به خاتم الانبياء مع بيان اثنا عشر من عترته
وخلفائه ناقصا ثم ان هنهنا قوما لا يعملون بهذه الاصول بل يطرحونها خلف قاف وليسوا متحيرين
في تلك المسائل ان هذا العجيب ثم نقل ره الخلاف في وجوب الاجتهاد عينا وكفاية واختار الكفائي
وقال لنا وجوه منها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية حملا للتفقه على معناه العرفي والانذار
على الفتوى ثم قال قيل ان التفقه بالمعنى العرفي اصطلاح طار بعد الشارع فلا يحمل عليه اطلاق
الشارع واجاب عنه بان اطلاق الفقه والتفقه على معرفة الاحكام الشرعية غير عزيز في الاخبار
مشهور في الصدر السابق ثم استدل عليه بقول الصادق ع تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه
منكم في الدين فهو اعرابي ان الله يقول ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون وغير ذلك من الاحاديث واطال واطنب اطنابا يوجب الاسهاب اقول انكار ان
معرفة الاحكام الفرعية داخل في التفقه مكابرة انما الكلام في معرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية
كما هو طريق المجتهدين وشيء مما ذكره لا يدل على انه المراد بالفقه او التفقه وما ذكره قوله ع الحكم

ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث وقوله ع للمراة المحرمة التي اباحت الوطي فلما غلبت
قرصت بعض شعرها باسنانها انها افقه منك وقوله ع لا باس بان يؤم الاعمى اذا رضوا به
وكان اكثرهم قراءة وافقههم وقوله ع حين سئل عن الصلوة خلف العبد لا باس اذا كان فقيها
ولم يكن هناك افقه منه وقوله ع حين سئل عن المراة اتحج عن الرجل نعم اذا كانت فقيهة مسلمة
اذ الظاهر ان المراد بهم من يحصل له معرفة بعض الاحكام وفيهم مدلول ثلثة احاديث مثلا
او ازيد بل ولو كانت المعرفة بعنوان التقليد فكيف يستدل بامثال هذه على وجوب التفقه
بالمعنى المراد هنا ثم الظاهر من الاية الكريمة ان الطائفة المتفقهة انما ينذرون القوم بالمعارف
التي حصلت لهم بعد النفر والتفقه ومن الظاهر ان الخوف والحذر انما يترتبان على معرفة علم
الاخرة ومعرفة افات النفوس وخفايا لطايف الاخلاص ودقايق مفسدات الاعمال وقوة الاحاطة
بحقارة الدنيا وشدة التطلع على نعيم الاخرة وعذابها واستيلاء الخوف على القلب فهذه هي
الفقاهة التي امر بالنفر لتحصيلها واطلاق الفقاهة على هذا المعنى كان مشهورا في الصدر الاول
لا مثل مسائل الطلاق والسلم والاجارة وكان هذا مراد من قال ان الله تعالى جعل الانذار والتخويف
علة غائية للتفقه في الدين ولا ريب انه انما يترتب على تلك المسائل التي قلنا لا على فروع الفقه
انتهى فسقط ما قال عليه ان هذا وهم فاحش لان الانذار معطوف على التفقه وليس علة غائية له
بل هما علتان غائيتان للنفر ووجه السقوط ظاهر نعم سامح في العبارة لظهور المراد ثم قال ومنها
يعني من ادلة وجوب الاجتهاد كفاية قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على ان
المراد بهم العلماء واستدل عليه بما لا يحتاج الى ذكره فنقول اولا ان مقصودها السؤال
عن افادة مرام غير خفي فلا بد من عناية هي ان الاية تدل على وجوب السؤال ولما كان ايجاب
السؤال على الجاهل لا يتم الا بعد ايجاب الجواب عن المسؤل العالم ولا يمكنه الجواب الا بعد معرفة

المسؤل

المسؤل عنه لزم وجوب تحصيل ملكة الاجتهاد التي يتم بها الجواب وثانيا انا لا نم ان معرفة
المسؤل لا يتم الا بتحصيل الملكة كاملة كانت او متجزية بل من علم اية محكمة او فريضة عادلة او
سنة قائمة فهو عالم كما نص عليه النبي ص ولا يخفى ان هذا غير متوقف على الملكة مط فيكون
الواجب على الجاهل بها سؤال هذا العالم ويكون من هو اعلم منه وهكذا فان كان المراد
بالاجتهاد مثل هذه المعرفة وبالمجتهد ما يشمل مثله فنعم الوفاق والا فنحن نطالب المدعي بدليل
اخر حتى ننظر فيه قال ومنها الايات الدالة على اليسر ورفع الحرج على وجه العموم وذكر قوله
تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج قال ومنها الاخبار الدالة على ذلك على وجه العموم ثم ذكر
بعض الاخبار اقول وهذان الدليلان انما يتمان لو ثبت ان معرفة الاحكام على طريق
الاستنباط الذي يسلكه المجتهدون لو لم تكن واجبة للزم الحرج في الدين ولقد رايت ان
بعض الناس يعظم امر الاجتهاد بحيث يبعد حصوله لاحد خرقا للعادة وشاهدت من احوال بعض
الفضلاء المحققين ما يدل على هذا التعظيم قال ومنها الاخبار الدالة على ذلك بالخصوص وهي كثيرة
وقد افردنا لها رسالة فلنذكر منها لمعة مقنعة منها قول الباقر ع لابان بن تغلب اجلس في
مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان ارى من شيعتي مثلك ثم ذكر احاديث بعضها يدل
على جواز نقل قولهم ع الى من يريد العمل بقولهم من شيعتهم كما روى عن معاذ قال قلت لابي عبد الله ع
اني اجلس في المسجد فياتيني الرجل فاذا عرفت انه يخالفكم اخبرته بقول غيركم واذا كان من يقول
بقولكم فقال رحمك الله هكذا فاصنع وبعضها يدل على الرجوع الى المحدثين من الشيعة واعترض
على نفسه بان ذلك مما لا كلام في جوازه لانه في الحقيقة رجوع اليهم ع وانما الكلام في جواز
الرجوع الى اجتهاد المجتهد وما يستنبط من القواعد الاصولية قلت الغرض هنا كون التفقه واجبا
على الكفاية ورجوع العوام الى العلماء من غير تكليفهم بطلب الدليل والبحث عن وجه الدلالة ولو

المدينة

عن المعارض او كونه ضعيفا عن المقاومة باعتبار السند او الدلالة ونحو ذلك وقد اشرنا
فيما سبق الى ما تضمحل به هذه الشبهة وقلنا ان المجتهدين لا يعملون بالراى والقياس و
الاستحسان العقلى بل لا بد من استنادهم فى ذلك الى الكتاب او السنة النبوية او اثر صحيح ثابت
الورود عنهم ع علما او ظنا لكن من المعلوم الذى لا يشتبه على ذى مسكة ان فهم المراد من
اخبار اهل العصمة لا يتيسر لكل احد حتى يكون الناس سواسية ويكون فرضهم كلهم الرجوع
الى كتب الاخبار فان هذا مما لا يلتزم به محصل ولا ذو مسكة كيف والاخبار متدافعة وادلة
من الجانبين متعارضة واقوال الطائفة مختلفة ووجوه الدلالات متفاوتة قوة وضعفا وافهام
الناظرين بل لا بد من قوة ذوقية وطبع مستقيم وفهم سليم وتتبع شديد وفحص كثير وتوفيق
ربانى كيف والجمع بين اخبارهم المختلفة وانظارهم المتدافعة يحتاج الى معرفة الكتاب والسنة
والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والمطلق والمقيد وغيرها كما دلت عليه اخبارهم ع ثم ذكر
كلاما طويل الذيل حاصل مجموعه ان كل مكلف يجب عليه معرفة ما كلف به ولا طريق اليها
الا بفهم مراد المعصوم ع ولا طريق اليه الا للمجتهد فيجب على غيره الرجوع اليه فصح قولنا ان
الرعية صنفان مجتهد ومقلد والواجب على الثانى الرجوع الى الاول والفرق بين المجتهدين منا
والمجتهدين العامة ان المجتهدين منا يفتى بما يفهمه من قول المعصوم وان احتاج فيه الى فكر ونظر
والمجتهد منهم يفتى بما يستنبطه من اصل موهوم بنفسه فالمقلد منا مقلد المعصوم فى الحقيقة
والمقلد منهم تبع هذا الناعق وانه ليست قاعدة اصولية عند الشيعة الا وهى اصل القاها
اليهم الائمة ع وليس شان المجتهدين الا التفريع وقد رخصهم المعصوم حيث قال لهم انما علينا ان
نلقى اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وان الجمع بين الاخبار المتعارضة تحتاج الى قوة ذوقية
وطبع سليم وفهم مستقيم اقول وباسه التوفيق وبيد ازمة التحقيق ان اراد بالمجتهد من له معرفة

باللغة

باللغة العربية وبالاصطلاح الشرعى ويفهم منا طيق اقوال المعصوم ومفاهيمها اعنى بها
المعانى الالتزامية التى تسبق الى الذهن بعد سبق المعنى المطابقى والمعنى المجازية التى
نصبت لها قرينة واضحة فما ادعاه مسلم وان اراد به من احاط علمه بكل ما روى عنهم ع او جلها
فاطلع على حديث ومعارضه وعلى كل عام ومخصصه وعلى كل مطلق ومقيده ثم رجح احد المتعارضين
على الاخر بواحد من طرق الترجيح ثم بعد ذلك كان له قوة قوية يقتدر بها على ان يحكم فى الاحكام
والفرد اللذين طال التشاجر فى لزومه وفرديته وعدمها مدة الف سنة بانه لازم او فرد
بمقدمات ظنية لا يليق ولا يخفى كما هو واضح لمن نظر فى علم الاصول فما ذكره ثم وادلته قاصرة
قوله فيجب على غيره الرجوع اليه نقول نعم يجب على من لا يعلم مراد المعصوم ع الرجوع الى من يعلم
فيتعلم منه ولو بترجمة قوله ع بالفارسية بالشرط المعتبر فى نقل الحديث بالمعنى قوله ان الرعية
صنفان نقول بل نحن صنف واحد قلدنا المعصومين عن الخطاء والجاهل منا بمرادهم يرجع
الى العالم به قوله والمجتهد منا الى قوله الا التفريع هاتان دعويان لا قاطع لهما الا كتب الاصول
والفروع فانظر اليها وحسبك من الاول التهذيب والقواعد ومن الثانى الارشاد و
شرح اللمعة رحمهم الله تعالى عليك شاهد وكفيل قوله وقد رخصهم اقول هل القى المعصوم اصلا
لا اقول كبرى حتى يقول اصطلاح طاد بل اقول مسئلة يبتنى عليها مسائل وفرع لا ابدان
يتاملوا فى حجيتها ثم يقيسوا لحواشيها ابدا ام القى اليهم ما يعلم منه الفرع من غير احتياج الى نظر
دقيق فان قلت بالاول فعليك باظهار مثال واحد وان قلت بالثانى فنعم الوفاق ولا ينفعك
واما الاحتياج فى الجمع الى القوة القوية فلا انكره ان كان مراده الجمع بما ذكره الاصوليون وان
كان مراده ما ذكر فى الاخبار فلا احتياج الى كثير قوة بل الضعيفة تحمله ثم لا اثم تكليف الكل
بالجمع بل من بلغه المتعارضان وهو ايضا يحتاج الى يسير قوة ما ان كان التخيير الذى هو احد وجوه

الجمع متعينا بعد العجز عن غيره والا فلا والتحقيق هو ان النبى ص كان يحدث اصحابه فيفهمون
حكم الله تعالى من قوله وان احتاجوا الى السؤال سالوه فيعلمهم ما لم يكونوا يعلمون ثم ان
الحامل يحمل الحديث الى البلاد والبرارى والمفاوز فينقله الى اهلها والكل يعمل بما يفهمه فيعمل
بالعام الى مجيئ المخصص وبالمطلق الى مجيئ المقيد وبالذى سينسخ الى ورود الناسخ و
هكذا كان الامر الى اوائل زمان الصادق ع فجمع بعض اصحابه رحمهم الله بعض الاحاديث المتعلقة
ببعض ابواب الفقه وكان هو ومن عنده ذلك الاصل يعملون به مع انه لم يستقص لكل
عام فيه مخصصه ولا لكل مطلق فيه مقيده ولا لكل ما فيه معارضه ولم يكن هو لا متوقفين
عن العمل به حتى ينظروا فى اصل اخر هل فيه مخصص ام لا ولو نظروا اليه بل الى جميع الاصول الاربعمائة
لامكن ان لا يظفروا بشيء كيف وقد يكون العام فى كلامه ع والخاص فى كلام الخلف ع ثم
لم يكن فى اكثر الاصول من الاحاديث الدالة على وجوه التراجيح عين ولا اثر والائمة ع كانوا
عالمين بان ائمتهم هكذا يفعلون ولم ينقل عن واحد منهم ع منعهم عنه وهكذا كان الامر
الى تاليف الكتاب المنيف الجامع الكافى فكان من عنده يكتفى بها الى زمان تاليف الفقيه
وهذان الجليلان صرحا بجواز العمل بما فى كتابيهما وكان العمل على هذا الى زمان تاليف كتاب
التهذيب فاجتمع فيه اكثر احاديثنا فظهر التعارض اكثر مما كان فيما اليتا الشيخ رحمه الله من وجوه
التراجيح التخيير ليسهل الامر ولكن شكر الله سعيه جمع بين المتعارضين بما يمكن لمصلحة
هو اعلم بها منا فنحن ندعى ان التكليف المستمر لم يتغير فمن كان عنده الكافى مثلا يجوز له الاكتفاء
بما يفهمه من احاديثه من المناطيق والمفاهيم على النحو الذى اشرنا اليه مرارا فان ظهر له مخصص
او مقيد يعمل بمقتضاهما وان عن له معارض فان بلغه وجه واحد من وجوه التراجيح يجرى فيما
عن له يجرى فيه وان بلغه اكثر من واحد يعمل بمقتضاه ولا بد له مع تعارض وجوه التراجيح عنده

من ترجيح

من ترجيح لواحد او التخيير وان لم يبلغه شيء فليسال من الاعلم حتى يظفر به وهكذا حال من
اجتمع عنده الكتب الاربعة او ازيد لا يجوز له من لم يجتمع عنده عن العمل بما عنده والحال
الاحاطة بما لديه او قبول ما فيه وان جاز له تكليفه بواحد منها وجاز له ايضا قبول قول
الاعلم من حيث انه مراد المعصوم ع بعد ان لا يتعدى الاعلم المناطيق والمفاهيم البينة فقد
ظهر مما تلونا عليك ما يجب على العامى الاعجمى الذى لا يعلم شيئا وما على العالم المجيب له
والظاهر ان الاولى له الرجوع الى المحدث الماهر ان اجتمع مع غيره بل الاولى لغيره الرجوع اليه
اللهم الا ان يحكم ذهنه بان الماهر قد غلط لاعوجاج فى سليقته او شبهة رسخت فى ذهنه
بعد التعلية وسرايت الهوى وانما اطنبنا الكلام لان المقام حقيق به وينبغى ان اختم هذا
الكلام بذكر بعض ما ذكره الشيخ البارع ره فى الرسالة المذكورة والمحدث الماهر فى هداية
الامة من الاحاديث المتعلقة بالمبحث والمنقول منه الكتاب الاخير قال قال الصادق ع
اياك ان تنصب رجلا دون الحجة فتصدقه فى كل ما قال وسئل عن قوله تعالى اتخذوا احبارهم
ورهبانهم اربابا من دون الله فقال اما والله ما دعوهم الى عبادة انفسهم ولو دعوهم ما اجابوهم
ولكن احلوا لهم حراما وحرموا عليهم حلالا فعبدوهم من حيث لا يشعرون ومثل له كل من نصب
دونكم شيئا فهو ممن يعبد الله على حرف قال نعم وقال ع من اصغى الى ناطق فقد عبده فان كان
الناطق عن الله فقد عبد الله وان كان الناطق عن الشيطان فقد عبد الشيطان وقال ع
ما جعل الله لاحد خيرا فى خلاف ما امرنا وقال ع من دان الله بغير سماع عن صادق الزمه الله
التيه الى الفناء ومن ادعى سماعا من غير الباب الذى فتحه الله لخلقه فهو مشرك والباب المامون
على وحى الله محمد ص وقال ع كذب من زعم انه يعرفنا وهو متمسك بعروة غيرنا وقال ع اعرفوا
منازل الرجال منا على قدر روايتهم عنا وكتب اسحق بن يعقوب الى المهدى ع يساله عن الحوادث

وقوله بان قوة الاول كاملة دون الثاني ان اراد بالكمال الشمول والعموم فالعقل يحكم بانه لا يصلح للعلية اذ العلة يجب ان ...
وظاهر ان الظن بان المتعة مثلا ترث او لا ترث او الرضاع الناشر للحرمة خمسة عشرة او عشرة لا دخل له في ... على الظن
لوجوب السورة مثلا في الصلوة والمنكر مكابر بمقتضى عقله وان اراد ان ظن العالم بالكل بوجوب ... يكون اقوى من ظن
المتجزي بوجوبها لسورة وان اطلع على جميع ادلته وجوب السورة فهذا مجرد دعوى يحكم اول ... ببطلانه الشارح ان التقليد مذموم
ومخالف للاصل ايضا فان الاصل عدم وجوب اتباع غير المعصوم خرج عنه العامي الصرف لدليل دل على وجوب التقليد في حقه فبقي
المتجزي والمطلق لعدم المخرج في حقهما فان قلت نحن نقلب هذا الدليل في المتجزي فنقول اتباع الظن مذموم بل مخالف الاصل
ايضا اذ الاصل عدم وجوب اتباع غير القطع خرج عنه المجتهد المطلق لدليل اخرجه فبقي المتجزي لعدم المخرج فيه قلنا المخرج فيه متحقق
فانه ليس له بد من اتباع الظن اما
الظن الحاصل من التقليد او الظن
الحاصل من الاجتهاد فكيف يكون هو
منهيا عن اتباع الظن على الاطلاق
بخلاف التقليد وبعبارة اخرى جواز
التقليد مشروط بعدم جواز العمل
بالدليل اي الاجتهاد فما لم يحصل القطع
بعدم جواز الاجتهاد لم يحصل القطع
بجواز التقليد وكذا الظن على تقدير
الاكتفاء به في الاصول ولا دليل على
عدم جواز عمل المتجزي بالادلة الشرعية
حتى يحصل القطع او الظن بالشرط
فينتفي العلم والظن بجواز تقليد
المتجزي متن

الواقعة في زمن الغيبة مورد التوقيع بخطه وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة
حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليكم وسئل العسكري عن كتب ابن فضال فقال خذوا
بما رووا وذروا ما رأوا وكتب ابو الحسن الى رجل لا تأخذن دينك عن غير شيعتنا وروي
عنهم انه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وكتب ابو الحسن الثالث
الى رجلين سألاه عمن يأخذان معالم دينهما اعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير
القدم في امرنا فاتضح ما قلناه ان الادلة التي اقاموها على جواز تعويل المتجزي ايضا وهي عندنا
دالة على جواز تعويل المجتهد المطلق على ظنه لو دلت على مرامهم لدلت على جواز تعويل المتجزي
وما هو عندنا دال على جواز تعويل من هو دون مرتبة من المتجزي على ما فهمه من قول المعصوم
ولكنه لا بد عندنا في الفهم الظني من قطعي دال على جواز التعويل عليه **قوله** ره ان اراد
بالكمال الشمول قلنا هذا هو الظاهر من كلام المحقق كما سلف **قوله** ره اذ العلة يجب ان تكون
مناسبة **اقول** قد بينا مناسبة الملكة الكاملة للبعد عن الخطأ ولا شك ان الابعد عن الخطأ
اشد مناسبة الى جواز الاعتماد على الظن الحاصل به متوسط من البعيد ونحن لم ندع سوى ذلك
قوله ره وظاهر ان الظن الخ لم يدع مدخلية ما يحصل به وهو القوة **قوله** ره الثاني ان التقليد
مذموم الخ ان كان مراده بالتقليد قبول قول غير المعصوم فلا ريب في مذمته عقلا ونقلا
اذ كل عاقل يعلم ان اتعاب النفس والتزامها لا يعلم وجه حسنه من العقل والشرع بمجرد ان ابا
فلان قاله مع انه كآحاد الناس لا يثاب باطاعته ولا يعاقب بعصيانه لا يرتكبه الا من خرج عن
ربقة الانسانية **شعر** فلا يعتمد على ضيم يراد به الا الاذلان عير الحي والوتد بل التامل
يحكم بان اصل الراي والاستحسان البسوا على العوام امر دينهم حتى ظنوا ان قولهم قول الله ورسوله
او ان الله ورسوله اوجبا عليهم قبول قول هؤلاء فاطاعوهم في كل ما قالوه ولو علموا حقيقة الامر

... ان الامر ان احدهما مرتب على الاخر فلا يعدل من الاصل الى الفرع الا مع القطع او الظن بوجوب العدول الثالث ان
اوامره ... امر الرسول ص ونواهيه وكذا خلفائه صلوات الله عليهم اجمعين عام خرج عنه العامي الصرف اجماعا لعدم امكان
العلم في حقه فبقي ... اعتقادا بالماخذ قال في الذكرى وعليه اي على صحة التجزي نبه في مشهور ابي خديجة عن الصادق ع
انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا عليكم قال في المعالم بعد ايراد تحقيقه وقد ظهر
مما حررناه لكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور
في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة المتجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور لانه تجزي في
مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه
ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد
بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا
بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد
لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم
بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد
وان شئت قلت مركب التقليد والاجتهاد
وهو غير معروف انتهى وفيه بحث من
وجوه الاول ان قوله التعويل في اعتماد
ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي
وهو اجماع الامة وقضاء الضرورة به
غير صحيح اذ ظاهر ان هذه المسالة
مما لم يسئل عنه الامام عليه السلام متن

لما اطاعوهم وان اراد به ما يشمل قبول احدنا من الثقة الامين قوله من حيث انه قول المعصوم
ومراده فليس بمذموم وبالجملة التقليد المذموم لم يخرج عنه العامي الصرف والذي ليس
بمذموم لم يخرج عنه احد نعم الفرق هو ان بعض الناس يطلع على ما قاله المعصوم ع ويفهم
منه مراده وبعضهم لم يطلع عليه ولو اطلع لا يفهم المراد فالعالم يفهمه مراده ع **قوله** ره
فنقول اتباع الظن مذموم **اقول** اتباع المعصوم ع ظنا ليس بمذموم اذ دل القاطع على
جوازه ويستوي فيه العامي وغيره من المطلق والمتجزي واتباع غيره او اتباعه اذا لم يدل القاطع
على الجواز مذموم ويستوي فيه ايضا العامي وغيره **قوله** ره واذا كان هناك امران الخ
النظر في التقرير الاول وهذا التقرير يقتضي ان يكون مراده من احد الامرين التقليد وهو
الفرع ومن الامر الاخر العمل بالاجتهاد وهو الاصل ومراده من الترتب ان العمل باحدهما فرع
عدم جواز العمل بالاخر فحاصل هذا الكلام هو ان الاصل الاجتهاد ولا يعدل عنه الى التقليد
الا مع القطع بعدم جوازه **قوله** ره خرج عنه العامي الصرف الخ لم يخرج عنه نعم يعمل بتوسط غيره
فظهر ان الدليلين يشملان المطلق والمتجزي وغيرهما ايضا **قوله** ره قال في الذكرى ره هذا
الحديث الشريف يدل على اعم من المتجزي اذ لا ملازمة بين العلم بشيء من القضايا والملكة
كاملة او ناقصة الا ان يدعوا الاجماع على اشتراط الملكة في القاضي وفيه ما فيه **قوله** ره يفضي
الى الدور **اقول** قال الفاضل الجواد ره في شرح الزبدة قالوا ثانيا لو صح التجزي لزم الدور
من حيث ان صحة اجتهاد المتجزي في مسئلة فقهية كالمستحب مثلا موقوفة على صحة اجتهاده في
مسئلة ان الاجتهاد يتجزى وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على اجتهاده في تجزي الاجتهاد
وفيه نظر فانا نمنع كون صحة الاجتهاد في مسئلة فقهية متوقفا على صحة اجتهاده في مسئلة التجزي
وانما يتوقف على صحتها نفسها على ان التوقف فرع المغايرة وظاهر ان صحة اجتهاده في المسئلة

الفقهية هي عين صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد فلا تغاير وفيه نظر فتامل لا يقال تجزي الاجتهاد
ليس متفقا عليه بل مختلف فيه فيكون العلم به متوقفا على الاجتهاد فيه ويلزم توقف الاجتهاد
على الاجتهاد في تجزي الاجتهاد وهو دور لانا نقول الاجتهاد المختلف في تجزيه هو الاجتهاد
في الفروع فلا مانع من توقفه على تجزي الاجتهاد لان ذلك من الاصول فالمغايرة موجودة و
يشكل بان العمل بالظن في الاصول فيه كلام تقدم سلمنا لكن نقول الظن انما يجوز العمل به
للمجتهد المتجزي فيحتاج الى الدليل على العمل به وهو ظن فيتوقف العمل بالظن على العمل بالظن و
هو دور فتامل انتهى **اقول** من العجيب ان من يدعي الدور ما اراد المسئلة ظاهرا كما تراه
مع ما فيه من وجوه النظر بيان ذلك ان صحة اجتهاد المتجزي في الفروع مسئلة اصولية ثبتت
بدليل ظني كما هو المفروض فيصدق ان قولنا اجتهاد المتجزي في الفروع صحيح موقوف على صحة
اجتهاده في الاصول ولا ريب في تغاير الموقوف والموقوف عليه في هذه المرتبة ولما كان المسئلة
الثانية ايضا اصولية ثابتة بدليل ظني يصدق ان قولنا اجتهاد المتجزي في الاصول صحيح موقوف
على صحة اجتهاده في الاصول وهاتان غير متغايرتين فظهر ان الموقوف وهي المسئلة الاولى
ما صارت على هذا التقرير عين الموقوف عليه ليلزم الدور وان المنع لا توجيه له وكذا دعوى
عدم التغاير ولعله تامل وتنظر فيما قاله لما قلناه واما قوله انما يتوقف على صحتها نفسها ففي
عليه ان صحة مسئلة التجزي في نفسها ليست لا كونها مطابقة للواقع ولكنها لما ثبتت بالدليل
الظني فلا يجوز له العمل بما حصل له من الظن الا بعد ثبوت جواز العمل له في الاصول وظهر ايضا
عدم التوجيه لجوابه عن قول القائل ان تجزي الاجتهاد ليس متفقا عليه وذلك لان مقصود القائل
هو ان الظن الحاصل بجواز تجزي الاجتهاد في الفروع وهي المسئلة الاصولية موقوف على الظن
بجواز الاجتهاد اي جواز العمل بالظن بجواز الاجتهاد في المسئلة الاصولية والجواب عنه هو عدم

وظاهر ان العمل بالروايات في عصر الائمة ع للرواة بل وغيرهم لم يكن موقوفا على احاطتهم بمدارك كل الاحكام والقوة القوية على الاستنباط
بل يظهر بطلانه بادنى اطلاع على حقيقة احوال قدماء الاصحاب والحاصل ان العلم بالاجماع الذي يقطع بدخول المعصوم ع في هذه
المسئلة بل وفي غيرها من المسائل التي لم يوجد فيها نص شرعي مما لا يكاد يمكن وقوله وقضاء الضرورة به ان اراد حكم بديهة العقل به
من غير ملاحظة امر خارج فظاهر البطلان اذ العمل بالظن ونحو ذلك ليس من البديهيات الصرفة وان اراد حكم العقل به بسبب انه اذا احتاج
المكلف الى العمل وانحصر طريقه في التقليد والاجتهاد فالبديهة تحكم بتقديم العمل بالحجة الشرعية على التقليد فهو صحيح لكنه مشترك
بين المجتهد المطلق والمتجزي والحاصل ان دليل عمل المجتهد المطلق بالادلة الشرعية هو ما ذكرنا لا ما ذكره من الاجماع اذ انتفاء الاجماع
القطعي هنا من اجلى الامور الثاني ان قوله واقصى ما يتصور الخ ايضا غير صحيح لان الادلة التي ذكرناها توجب القطع بجواز عمل المتجزي
بالادلة الشرعية الثالث ان قوله
والمتجزي عليه يفضي الى الدور ايضا
متن

لزوم الدور وان جواز العمل بالظن في الاصول ثبت بالاجماع القطعي ولعله اراد ان جواز
تجزي الاجتهاد في الفروع متوقف على جواز الاجتهاد في الاصول والثاني متوقف عليه وليس
عين الاول حتى يلزم الدور فرجع الى ما قلناه وظهر ايضا ان مرجع الدور هو ما قاله اخيرا من
توقف العمل بالظن على العمل بالظن وماخذه كلام المحقق صاحب المعالم نقلناه المقدم كما لا يخفى انه لا امتناع
ولا دور لانه عبارة عن ان يكون هناك شيئان كل منهما علة للاخر بواسطة او بدونها كما عرف
في المواقف وقال الشارح الفاضل مولانا محمد صالح لان جواز تجزي الاجتهاد يتوقف على
صحة اجتهاد المتجزي في مسئلة تجزي الاجتهاد وصحة هذا الاجتهاد يتوقف على جواز التجزي
يعني به جواز تجزي الاجتهاد في فرع من الفروع حتى يلزم الدور **اقول** عدم التوقف ظاهر
لا خفاء فيه فكيف صار مثل هذا الامر مشتبها على مثل صاحب المعالم وبالجملة توجيه الدور
على النحو الذي يمكن ان يشتبه على مثل هذا المحقق لا يخلو من اشكال **واقول** يمكن ان يدعى
الافضاء الى التسلسل بان يقال ان جواز تجزي الاجتهاد في الفروع مسئلة اصولية و
ليست ضرورية فلا بد لها من دليل ولا دليل قطعي عليها كما هو المفروض فيستدل عليها بدليل
ظني وجواز الاعتماد على الظن الحاصل من هذا الدليل يحتاج ايضا الى دليل اخر والمفروض
عدم القطعي اصلا فيستدل عليه بدليل ظني ويمكن ان يقال ان قوله وتعلق بالظن في العمل
بالظن عطف على قوله يفضي واشارة الى التسلسل والجواب عنه سيجيء ان شاء الله تعالى عند
الجواب عن الدور **قوله** وظاهر ان هذا الكلام يشير الى بعض ما حررناه **قوله** ره والحاصل الخ
كلام حق متين وقد اشار الى هذا فيما سلف ولعله سيشير اليه ايضا **قوله** ره فالبديهة تحكم الخ
الظاهر ان مثل هذا المكلف ينظر الى اقوى الظنين اذا كان ما فهمه من كلام المعصوم ع كما هو عندنا
او ادى اليه اجتهاده كما هو راي الاصوليين مخالفا لقول الاعلم او المجتهد المطلق فان كان فهمه او

غير صحيح لانه على تقدير جواز الاعتماد في الاصول على الظن لا يختص ذلك بالمجتهد فمن حصل له الظن من دليل او امارة بشيء من المسائل الاصولية يجوز الاعتماد عليه على ذلك التقدير مجتهدا كان او مقلدا وعلى تقدير عدم جواز الاعتماد على الظن في الاصول فهذه المسائل لا بد فيها من الاعتماد على الظن بناء على عدم تحقق دليل قطعي دال على جواز التجزي اذ عدم تحقق دليل قطعي دال على جواز التقليد لذلك الشخص اظهر فان قلت يجوز ان يقلد في جواز التقليد قلت الادلة الدالة على ذم التقليد مطلقا وفي الاصول خاصة لكثرتها غير قابلة للتاويل فاذا كان صحة تقليده مبنيا على صحة التقليد في الاصول كاد ان يحصل القطع ببطلانه وعلى تقدير التسليم والقول بصحة تقليده في الاصول فيجوز له العمل بظنه في الفروع بعد اعتقاده الحاصل من التقليد في جواز اعتماده على ظنه وقوله انه خلاف الفرض ومستبعد للزوم الواسطة لا يخفى ما فيه فانه على تقدير جواز التقليد في الاصول لا يتصور ههنا مانع للعمل بظنه بعد تقليده في مسئلة التجزي والله اعلم متن

اجتهاده ارجح عنده من فهم الغير واجتهاده فيتبع ما فهمه واستنبطه وان كان بالعكس فبالعكس وهذا يجري في المطلقين ايضا اذا كان احدهما اعلم من الاخر وكانه ادعى الاجماع على عدم جواز تقليد المطلق لغيره وان كان اعلم مطلقا اي سواء كان اطمينانه بما اجتهد اقوى عنده من اطمينانه بقول الاعلم او كان اضعف والحاصل ان الانسان قد يحصل له ظن بشيء ثم يعارضه دليل فيصير مقتضى الثاني ارجح عنده فح يرجع الظن الاول بالنسبة الى الثاني الى الوهم فيصير العمل بالثاني متعينا ومع ذلك فدعوى الاجماع على خلافه في نظره لا يخلو من غرابة **قوله** ره غير صحيح الخ قد عرفت انه لا توجيه لهذا الدور والجواب عنه ان جواز عمل المتجزي باجتهاده في مسئلة فرعية خاصة موقوف على جواز عمله باجتهاده وهذه مسئلة اصولية تتوقف على دليلها فان اكتفي في مسائل الاصول بالظن فليكتف هنا ولا فرق بينه وبين المطلق وان لم يكتف به فنقول ان لنا دليلا قطعيا على لزوم الاكتفاء بالظن في هذه المسئلة تقريره ان المتجزي لو لم يجز له التعويل على الظن في هذه المسائل لزم التكليف بما لا يطاق اذ لا شك في بقاء التكليف عليه فلا بد له اما من الاجتهاد واما من التقليد وكلاهما لا يجوز له في هذا الفرض لان جواز كل منهما يحتاج الى القاطع ولا قاطع هنا اصلا فان قلت ان القاطع دل على جواز تعويل المطلق على ظنه وكذا على جواز تقليد غيره له فيقلد في هذه المسئلة ثم يبني على اجتهاده في غيرها قلنا لا قاطع على جواز تقليد غيره له الا في العامي واما المتجزي فيندرج تحت ما دل على ذم التقليد لا سيما التقليد في الاصول اذ قد ادعي عدم جوازه لكل مكلف فبناء الامر عليه ظاهر البطلان ثم بعد اللتيا والتي يثبت مطلوبنا وهو ان يعمل في الفروع بظنه بعد ان يقلد غيره في جواز اعتماده بظنه عليه هذا حاصل ما افاده ره والحق ان الادلة الاصولية اكثرها لا تفيد الا ظنا وان عدم جواز التقليد في الاصول ان كان اجماعيا فهو في اصول الدين لا الفقه واجاب الشيخ البارع في الوسالة

ثم لا يخفى ان حصول ملكة العلم بكل الاحكام الواقعية للمجتهد يمتنع عندنا الان لان الائمة ع لم يتمكنوا من اظهار كل الاحكام نعم يمكن العلم بالاحكام الظاهرية المتعلقة بعمله في نفسه بل الظاهر ان القول بنفي التجزي انما هو على طريقة جمع من العامة القائلين بان النبي ص اظهر جميع الاحكام بين يدي اصحابه وتوفر الدواعي على نقله فاذا لم يوجد لها مدرك فعدم المدرك فيه مدرك لعدم الحكم فيه في الواقع فحكمه التخيير وقد عرفت بطلانه عندنا فان الائمة ع كثيرا ما يتقون على انفسهم وعلى اصحابهم في بيان الاحكام بل ربما يحكمون على شخص معين بحكم معين لمدخلية بعض خصوصيات ذلك الشخص في ذلك الحكم كما روى ابن بابويه في الفقيه في اواخر باب ما يجوز للمحرم اتيانه وما لا يجوز عن خالد بياع القلانس انه قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل محرم اتى اهله وعليه طواف النساء قال عليه بدنة ثم جاءه اخر فسالة عنها فقال عليه بقرة ثم جاءه اخر فسالة عنها فقال عليه شاة فقلت بعدما قاموا اصلحك الله كيف قلت عليه بدنة فقال انت موسر وعليك بدنة وعلى الوسط بقرة وعلى الفقير شاة فبين ع بعد السؤال ان الاول موسر والثاني متوسط والثالث فقير من غير اشعار في كلامه بمدخلية الاحوال الثلث وهذا مما يقدح ايضا في حصول العلم بتنقيح المناط فتامل متن

عن الدور بان التجزي المتنازع فيه هو التجزي في المسائل الفرعية اما التجزي في الاصول فجائز اجماعا كما نقله شيخنا البهائي ره في الزبدة وغيره وح لا يلزم الدور وحاصله ان القطعي هو الاجماع دل على انه يجوز لمن حصل له الظن بمسئلة اصولية ان يعمل بمقتضاه على ما يظهر من النسخة التي عندي من شرح الشيخ الفاضل ولا يخلو من سقم ويمكن ان يكون مراد الشيخ القطع بناء على ان ادلة الاصول قطعية كما هو المشهور عندهم ثم ان بعض الفضلاء قدس سره قرر الدور هكذا حصول علم المتجزي بان ظنونه في المسائل متبعة موقوف على حصول علمه بان ظنه في التجزي متبع وبالعكس فيلزم الدور لو ما واضحا **اقول** لا وضوح له اصلا لان طرفي الدور لا بد من ان يصح ان يعلل احدهما بالاخر حتى يلزم على الخصم الدور وههنا لو قيل له بماذا تعلم ان ظنونك في بعض المسائل الفرعية متبعة لقال اني حصل له الظن من دليل اصولي بانه يجب لمن حصل عنده جميع ادلة بعض المسائل العمل بظنه لانه المفروض اذ لا دليل قطعي عليه وحصل لي العلم بان ظني هذا وهو الظن في مسئلة التجزي واجب الاتباع فلو قيل له ثانيا من اين حصل لك هذا العلم لا يجوز ان يجيب ظاهرا ولا الزاما بقوله لاني اعلم ان ظنوني في بعض المسائل الفرعية متبعة بل يسكت لانه لا قاطع له اصلا او يقول ان الاجماع وقع على ذلك في المسائل الاصولية وان لم يقع في الفرعية وتلك منها **اقول** ظهر من هذا الجواب عن التسلسل ايضا اذ قد انتهى الامر الى الاجماع القطعي عندهم **قوله** ره مستبعد الخ تعلق بالاستبعاد في امثال هذه المسائل التي عليها ابتناء مسائل الدين الحنيف من مثله ره مستبعد **قوله** ثم لا يخفى الخ **اقول** هل الاحكام الواقعية خارجة عن الاحكام الخمسة المشهورة وهل يكون وراء عبادتنا قربة ولو فرضنا ان الغائب المنتظر ع حضر وافاد جميع الاحكام الواقعية ايفيدها على غير الطريق الذي افاد عليه اجداده الطاهرون ع الاحكام الظاهرية او يفيدها على طريقتهم ع والحاصل

البحث الثالث فيما يحتاج اليه المجتهد من العلوم وهو تسعة ثلثة من العلوم الادبية وثلثة من المعقولات وثلثة من المنقولات فالاول من الاول علم اللغة والاحتياج اليه ظاهر اذ الكتاب والسنة عربيان ومفردات اللغة انما يتبين في علم اللغة والثاني علم الصرف والاحتياج اليه لان تغير المعاني بتصريف المصدر المبين معناه في علم اللغة الى الماضي والمضارع والامر والنهي ونحوها انما يعلم في الصرف والثالث علم النحو والاحتياج اليه ظاهر لان معاني المركبات من الكلام انما يعلم به والاحتياج الى هذه العلوم الثلثة انما هو لمن لم يكن مطلعا على عرف النبي ص والائمة ع كالعجم مط والعرب ايضا في هذه الازمنة لا مثل الرواة من قرب زمانه منهم على ان الاحتياج في هذه الازمنة ايضا متفاوت بالنسبة الى الاصناف كالعرب والعجم والاول من الثاني علم الاصول والاحتياج اليه لان المطالب الاصولية مما يتوقف عليه استنباط الاحكام مثلا كثير من المسائل يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها وتحقيقها انما هو في الاصول وكذا على كون الامر للوجوب وكذا الوحدة والتكرار والفور والتراخي وان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص او لا وكذا وجوب مقدمة الواجب فظاهر انها لا يعلم من اللغة وغيرها وليس احد الثقلين في هذه المذكورات بينها حتى يستغنى عن تدوينها وعن النظر فيها وكذا ليست هذه المذكورات مما لا يتوقف العمل عليه وكذا الحال في مباحث النواهي ومحكم ووعد العام والخاص المطلق والمقيد والمجمل والمبين والقياس او منصوص العلة ووجوب العمل بخبر الواحد ونحوها وان امكن ادعاء ثبوت وجوب العمل بالمتواتر من علم الكلام وهكذا بقية المطالب والثاني علم الكلام ووجه الاحتياج اليه ان العلم بالاحكام يتوقف على ان الله تعالى لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا يريد خلاف ظاهره من غير بيان وهذا انما يتم ان لو عرف ان الله حكيم مستغن عن القبيح وكذا يتوقف على العلم بصدق الرسول والائمة ع والحق ان الاحتياج اليه انما هو لتصحيح الاعتقاد ولا للاحكام بخصوصها والثالث علم المنطق والاحتياج اليه انما هو لتصحيح المسائل الخلافية وغيرها من العلوم المذكورة اذ لا يكفي التقليد سيما في الخلافيات مع امكان الترجيح متن

ان ملكة الاستنباط من الكتاب والسنة لا يتوقف حصولها على كون المستنبط واقعيا او ظاهريا فلو ان الائمة ع قالوا اغسل رجليك وقال الامام المنتظر ع امسح رجلك هل يكون ملكة استنباط وجوب احدهما مغايرا لملكة استنباط الاخر وعدم تناهي اشخاص المسائل لا يمنع حصول الملكة ولعل غرض المص انا لا يمكننا الان العلم بجميع الاحكام الواقعية وشتان ما بين الغرض وبين مفاد اللفظ **قوله** ره وهذا مما يقدح الخ قد عرفت ان غاية ما يحصل من تنقيح المناط عند القائل به الظن فتذكر **قوله** ره البحث الثالث الخ قال الشيخ الفاضل الحر في شرح الوسائل قال الشهيد الثاني في رسالة الاجتهاد الموسومة بالاقتصاد الذي الفها في اخر عمره الفكر والاستدلال غريزتان للانسان لا يحتاج فيهما الى البيان كما اشار اليه جل جلاله فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها وبينه النبي ص كل مولود يولد على فطرة الاسلام وابواه يهودانه وينصرانه ثم استدل على ذلك بكلام طويل ثم قال ان هذه المرتبة الفطرية مع الاشارات والتنبيهات الشرعية لا تتوقف على تعلم علم مدون وان توقفت على تعليم معلم وذلك لوجوه ثم استدل على ذلك بادلة شرعية وعقلية ثم قال في الكلام على تعلم علم الكلام اعلم انه علم اسلامي وضعه المتكلمون لمعرفة الصانع وصفاته وزعموا ان الطريق منحصر فيه اذ هو اقرب الطرق والحق انه ابعدها واصعبها واكثرها خوفا وخطرا ولذلك نهى النبي ص عن الخوض فيه ثم ذكر جملة من مناهي النبي ص والائمة ع ثم قال ليت شعري ان هؤلاء الجماعة هل لهم دليل عقلي او نقلي على وجوبه او استحبابه او مجرد تقليد ابائهم واسلافهم فهم على اثارهم مقتدون وانهم هل يعرفون بايمان السابقين على تكونه ام بتكونه وهل يعترفون بايمان العوام الغافلين عنه او لا يعترفون فان اقروا واعترفوا فانت ترى انا نكيف يعاشرونهم بالرطوبات مع اعتقادهم ان عدم المعرفة بالاصول كفر والكافر نجس فكيف يجوز الاشتغال بالمباح

وكذا الحال في رد الفروع الفرعية الى اصولها لانه محتاج الى اقامة الدليل لا يتم بدون المنطق الا للنفوس القدسية واعلم ان العلوم المذكورة ليس جميع مسائلها المدونة مما يتوقف عليه الاجتهاد بل ولا اكثرها على الظاهر والقدر المحتاج اليه مما لا يمكن تعيينه الا بعد ملاحظة جميع الاحكام ويكفي لصاحب الملكة الرجوع الى ما يحتاج اليه عند الاحتياج كما لا يخفى والظاهر الاستغناء عن المنطق في العمل بالمنطوقات وكذا المفهومات الظاهرة فان قلت لا حاجة الى علم الاصول لوجهين الاول ان علم الاصول قد حدث تدوينه بعد عصر الائمة ع وانا نقطع بان قدماءنا ورواة احاديثنا ومن يليهم لم يكونوا عالمين بعلم الاصول مع انهم كانوا عالمين بهذه الاحاديث الموجودة ولم ينقل عن احد من الائمة عليهم السلام انكارهم بل المعلوم تقريرهم لهم وكان ذلك الطريق مستمرا عند الشيعة الى زمان العماني بن الحسن بن ابي عقيل وابي علي احمد بن الجنيد ثم حدث تدوين الاصول بين الشيعة ايضا فلا يكون العمل بهذه الاحاديث موقوفا على العلم بمسائل علم الاصول الثاني ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن علم العلوم الثلثة الاول فهو ممن يفهم الاوامر والنواهي فالحكم عليه بوجوب التقليد للغير المنهي عنه بمجرد جهله بمسائل الاصول مما لا دليل عليه بل لا عذر له في التقليد وليس مثله مع التقليد الا مثل شخص حكم عليه ملك على ناحية وجهل ما يريده منه احتراما فتفرقا بالملك امرك بكذا او نهاك عن كذا فطلب منه الطاعة والعمل بالامر والنهي وبين له المخلص عند تعارض الاخبار فهو بترك العمل بما يسمع من الاوامر والنواهي من الثقات معللا بجهله بمسائل الاصول والمنطق فان استحقاقه للذم مما لا ريب فيه قلت اعلم اولا ان مباحث علم الاصول قسمان الاول ما يتعلق بتحقيق معاني الالفاظ مثل ان الحقيقة الشرعية ثابتة او لا وان الامر للوجوب والمرة والفور او لا وكذا النهي وان المفرد المعرف باللام والجمع المنكر للعموم او لا والتخصيص المتعقب للجمل المتعاطفة كالاستثناء والشرط ونحوهما يرجع الى الجملة الاخيرة فقط او الى الجميع الى غير ذلك من المسائل المودعة في مواضعها والثاني ما ليس كذلك مثل ان الامر بالشيء هل يقتضي وجوب مقدمته وتحريم ضده الخاص او لا وهل يجوز تعلق الامر والنهي متن

والسنة مع استلزامه ترك الواجب وكيف يجوز الاشتغال بالواجب مع استلزامه ترك ما هو اوجب منه فذرهم يخوضوا ويلعبوا حتى يلاقوا يومهم الذي يوعدون ثم قال في حال بيان المنطق ان كل من كان له قوة فكرية يتفكر ويستدل وان لم يتعلم المنطق ولو كان المنطق يميز المناصل الخطا من المنطقيين والعقد بانه ناش من عدم الرعاية غير مقبول لتمادي النزاع في مدة مديدة والمنطق لو سلم انه عاصم فلا يعصم الا من الواقع من جهة الصورة لا من حيث المادة كما لا يخفى ثم اطال المقال في الاستدلال الى ان قال ونا هيك بهذا دليلا على عدم فائدته ثم قال بعد ابطال قول من قال بوجوبه واستحبابه لو سكتنا عن القول بحرمته فاسكتوا عن القول باستحبابه حتى نسكت كلنا عما سكت الله عنه ثم ذكر ان الشكل الاول بديهي والباقي لا فائدة الا ان يرد اليه وان الاستثنائي بديهي واكثر التصديقات بديهية والباقي غير محتاج اليه ثم قال ان النحو والتصريف واللغة يكفي فيه التقليد واما الاصول فلا شك في سقوط مباحث القياس والراي والاستحسان امثالها عنا وحكم المسائل التي هي داخلة في العربية حكمها وكثير من مباحثه لا طائل تحتها والقدر الضروري كالاطلاق والتقييد وطرق العمل بالخلاص من تعارض الامارات ذكرها الاصحاب في الكتب الفقهية الاستدلالية بحيث لا مزيد عليه فالحكم بوجوب تعلم هذا العلم مط يحتاج الى دليل الى ان قال ولو تنزلنا عن هذه المرتبة فلا شك في كفاية جانب من العلوم الثلثة ولا يحتاج الى اجتهاد فيها بالاجماع ولا المهارة بالمعرفة التامة لعدم ضبطها انه فوق كل ذي علم عليم انتهى **قوله** ره والاحتياج الى هذه العلوم الثلثة الخ سيجيء ان الله تعالى انه يمكن للاعجمي في الزمان السابق وفي هذا الزمان ان يصير حاله كحال الرواة من غير الاحتياج الى الثلثة **قوله** ره مما يتوقف عليه الاستنباط الخ **اقول** ان كان غرضه ان

بشئ واحد او لا وهل يجوز تعلق الامر والنهى بشئ واحد او لا وهل يجوز التكليف بالشئ مع علم الامر بانتفاء شرطه او لا وهل العام المخصص حجة فى الباقى او لا وهل العمل بالعام مشروط باستقصاء البحث عن المخصص او لا وهل المفهومات حجة او لا وخبر الواحد هل هو حجة او لا الى غير ذلك من المسائل اذا عرفت هذا فنقول ما كان من القسم الاول فهو لم يكن فى عصر الائمة وما شابهه محتاجا اليه لان معانى الالفاظ وحقايقها كانت معلومة لهم لعدم تغير العرف فى زمانهم ولما خفى هذا بسبب تغير العرف احتيج الى تحقيق هذه المسائل فدون لها علم علحده ولا يلزم من استغنائهم استغنائنا فانه لما اشتبه علينا ان الامر للوجوب فلا لا يمكننا الحكم بوجوب شئ وبعدم جواز تركه بمجرد ورود الامر به الا بعد النظر فى الادلة الدالة على ان الامر للوجوب وكذا الحال فى بقية المسائل فكيف يتصور القول باستغنائنا عنها فى العلم او الظن بالاحكام بل هل هذا الا جهل او تجاهل فان قلت يمكن العلم بهذه المطالب الاصولية من علم العربية قلت ليس شئ من هذه المباحث مبينا

بحيث يشفى العليل ويروى الغليل فى غير الاصول كما هو ظاهر المتتبع وبعد التسليم فهى محتاجة اليها وليس الغرض الا هذا وقد ظهر الجواب بما ذكرنا عن كلا الوجهين فى هذا القسم اما الاول فظاهر واما الثانى فلانا لا نم حصول الفهم بدون العلم بهذا القسم من المطالب واما القسم الثانى فلا شك فى الاحتياج اليه للعلم بالفروع المتفرعة عليه مثلا اذا اريد العلم بحال الصلوة فى الدار المغصوبة هل هى صحيحة او باطلة فلا بد من تحقيق حال تعلق الامر والنهى بشئ واحد هل هو جائز او لا اذ ليس لهذه المسئلة مدرك غير هذه المسئلة الاصولية على ما هو الظاهر من الكتب الاستدلالية وكذا العلم بحال الصلوة فى اول الوقت مع شغل الذمة بحق مضيق او جواز السفر بعد الصبح من يوم الجمعة قبل صلوة الجمعة اذا وجبت او صحة الصلوة فى موضع يخاف فى الوقوف فيه هلاك النفس او صحة النافلة فى وقت الفريضة او صحة استيجار العباد ممن فى ذمته مثلها من عبادة نفسه او من يقلد الميت على المشهور او لمن استاجر نفسه قبل ذلك

متن

مسائل الاصول تستنبط منها الفروع استنباطا ظنيا فهذا مما لا ننكر ولكنا نقول اى دليل يدل على جواز الاعتماد على هذا الاستنباط وان اراد ان تلك المسائل مما لا بد منها او انحصرت مداركها فيها فهى اول المسالة الجواب منه **قوله** ره واعلم ان العلوم المذكورة الخ قد عرفت حالها مما نقل عن الشهيد **قوله** ره قلت اعلم اولا ان مباحث علم الاصول الخ تفصيل ما ظهر لى فى هذا المبحث وان اشرنا اليه سابقا هو انا مكلفون بالاوامر والنواهى التى تضمنها القران المجيد وحديث المعصوم فلا بد لنا من فهمها او بعضنا فهم المقصود منها منقول من تصدى للفهم لوجوبه عليه عينا او كفاية لا بد ان يصير حاله كحال المخاطبين الحاضرين من العرب وغيرهم الذين تعلموا لغتهم حتى صاروا فى الفهم مثلهم فط هذا لا شك فى اعتبار المسائل التى تضمن تعلمها علم باللغة العربية وعرف القران المجيد والحديث سواء تضمنها علم الاصول ام غيره من العلوم ولكن لا ريب ان صيرورتنا كذلك لا يتوقف على تلك المسائل التى دونها الاصوليون وتصدوا للكلام فيها وعلمها فان العربى الفهم ما تتبع الاحاديث واطلع على عرف القران والحديث بتتبعه مستغن عنها وكذا غيره اذا عاشر العرب وتعلم لغتهم على نحو ما يتعلم ذو لغة غيره وتتبع لفهم العرف الخاص بل الفهم المستند اليهما اوثق من فهم من عرف اللغة العربية من كتب اللغة والصرف والنحو ويشهد له تتبع لحال الناس والرجوع الى حال النفس مع الانصاف بل نقول نسبة الثانى الى الاول كنسبة من يقول الشعر لعلمه بعلم العروض الى من يقول بسليقته مع ان فهم بعض المعانى يتوقف على ايماء وتلويح لا يمكن لمن دون اللغة التعبير عنها الا بلفظ غير صريح او موهم خلاف المقصود ومع المعاشرة لاهل هذه اللغة وتتبع كلامهم يفهم هذا المعنى وربما يحصل لصاحب هذا الطريق القطع بالمراد لانه تابع لوجدان نفسه وتتبعه واستقرائه وتجربته وغيره يقلد غيره فى هذه الامور ثم ما يقضى منه العجب اعتماد من يقابل قول سيبويه بالنص معارضة فى قول الخ

بمثلها مع الاطلاق فى عقدى الاجارة او التعيين فى احدهما والاطلاق فى الاخر على تقدير تقارب زمانهما بحيث لم يحصل البراءة من الاول ونحوها لا خلاف فى عدم صحة اجارة الحج لمن عليه حج واجب من نفسه او الاجارة سابقة مع القدرة ولم يظهر مدرك لها غير المسئلة الاصولية وكذا الحال فى بقية المسائل سيما حجية خبر الواحد والاحتياج الى العلم بمثل هذه الفروع المذكورة مما لا يعتريه شك والقائل بالاستغناء عن علم الاصول يلزمه اما القول بسد باب احد طرفى هذه المسائل او بعدم الاحتياج الى العلم بهذه المسائل وكلاهما بديهى البطلان وكذا فى عدم احتياج القدماء الى تحقيق هذا القسم على تقدير ان بعض هذا القسم كان لهم غنى عن تحقيق حاله مثل حجية خبر الواحد وما يتعلق به فان حصول العلم لهم بسبب المشافهة من المعصوم او بالتواتر او بالقرائن المفيدة للعلم بسبب قرب زمانهم اغناهم عن النظر فى خبر الواحد وما يتعلق به ولهذا ترى اكثر القدماء ينكرون خبر الواحد كابن بابويه فى اول كتاب الغيبة والسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس

بل الشيخ الطوسى كما لا يخفى على المتامل وغيرهم وبعضا اخر منه من عاداتهم وعرفهم يعلمونه كالقسم الاول مثل معنى الواجب والمفهومات والعام المخصص ونحوها بل يمكن ادراجها فى القسم الاول ايضا وبعضا اخر مما لا يخطر بالهم ولو خطر ببالهم لسالوا عنه امام زمانهم مثل احتمال بطلان الصلوة مع سعة الوقت لمن عليه حق مضيق اذ نحن لم ندع ان العمل بمنطوقات الاخبار الصريحة يتوقف على العلم بجميع هذا القسم من المسائل الاصولية بل نحن ندعى ان العلم بفروع ما يتوقف عليها فمن انكر التجزى يلزمه القول بعدم العلم بشئ من الاحكام بدون العلم بهذه المسائل الاصولية لكن على ما مر من التحقيق يمكن الاجتهاد والعلم بكثير من الاحكام مع الجهل بكثير من مسائل القسم الثانى فلا تغفل ولى كلام فى قولهم لا يجوز العمل بالعام قبل فحص المخصص والمعارض لعلى اورده فى موضعه فى هذه الرسالة ان شاء الله

متن

من يقول ان الباء تفيد التبعيض لان المعصوم ع قال ان المسح ببعض الوجه فى التيمم لمكان الباء فى قوله عز وجل وامسحوا بوجوهكم ان سيبويه قال فى خمسة عشر موضعا من الكتاب ان الباء لا تجيء للتبعيض فسبحان من لا تنقضى عجائب ملكه وصنعه منها وكل ميسر لما خلق له وليس تحصيل المعرفة بهذه الطريقة منحصرا فيمن كان فى زمان الامام ع بل نحن وهم سواء فى هذا واما دون العلماء المسائل فهو لتسهيل الامر لا للتوقف وقال الشيخ الحر فى شرح الوسائل ان التوقف المدعى واضح البطلان فان كثيرا ممن لم يقرا العلوم المذكورة يفهم الاحكام او اكثرها ويفهم ظواهر الايات والروايات او اكثرها **اقول** الظاهر ان مراده بمن لم يقرا من علم تلك اللغة او تعلمها من غير طريق العلوم المذكورة كما اشرنا اليه فظهر انه لا مجال لانكار مدخلية تلك المسائل فى فهم المدارك كما لا مجال لانكار حصوله بغير اولة الطريق الاخر بل لا اولوية لها ان تيسرت وهذا حال بعض المسائل الاصولية بالنسبة الى الفرعية المنصوصة واما المسائل التى لا نص عليها فلا ريب فى امكان استنباطها من القواعد التى اخترعوها ومبانيها على زعمهم شيدها ولكن نقول هذه القواعد اما ان تكون مستنبطة من الكتاب والسنة كقاعدة عدم نقض اليقين بالشك وعدم جواز التكليف فوق الوسع واما ان يكون مدلولة للبراهين قاطعة لا مجال للشك فيها واعنى به ما تلقته اصحاب العقول بالقبول لا ما يدعى احد قطعيته والاخر ينكرها واما لا هذا ولا ذاك بل تكون مقدماتها امور ظنية لا يدل على اعتبارها كتاب ولا سنة فهذه الاخيرة ينبغى التكلم فى ردها وقبولها **فنقول** ان المسئلة التى يستنبط منها اما ان يمكننا ادراجها فى عام او مطلق من الكتاب والسنة بحيث يعلم الحكم الخاص بها من الوجوب والحرمة وغيرهما او لا وعلى الاول لا احتياج الى القاعدة الاصولية بل لا عذر فى العمل لمن يستنبطها منها ويترك ما امرنا باتباعها ولو فرضنا انه سئل عن مدرك الحكم وعلى الثانى فقد ذكرنا فى الحواشى السابقة حكم ما لا نص فيه بخصوصه

والاول من الثالث العلم بتفسير الايات المتعلقة بالاحكام نحو من خمسمائة اية ولم اطلع على خلاف فى ذلك وروى الكلينى فى باب النوادر من كتاب فضل القران عن الاصبغ بن نباتة قال سمعت امير المؤمنين ع يقول نزل القران اثلاثا ثلث فينا وفى عدونا وثلث سنن وثلث فرائض واحكام وفى رواية اخرى عن ابى عبد الله ع قال ان القران نزل اربعة ارباع ربع حلال وربع حرام وربع سنن واحكام وربع خبر ما كان قبلكم ونبا ما يكون بعدكم وفصل ما بينكم ووجه الاحتياج اليه ان استنباط الاحكام من الايات الاحكامية يتوقف على العلم بها وذلك ظاهر فان قلت قد ورد فى الاخبار ان القران انما يعلم من خوطب به وانه لا يجوز تفسير القران بالراى رواه الطبرسى وغيره ويدل على مضمونه ما رواه الكلينى فى باب اختلاف الحديث وفى التفسير المنسوب الى سيدنا ومولانا ابى محمد الحسن بن على العسكرى ع فاما من قال فى القران برايه فان اتفق له مصادفة صواب فقد جهل فى اخذه عن غير اهله والحديث طويل وقال فى مجمع البيان واعلم ان الخبر

قد صح عن النبى ص وعن الائمة القائمين مقامه ان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح انتهى وايضا قد روى الكلينى وعلى بن ابراهيم وغيرهما روايات كثيرة دالة على ان فى القران تغييرا او تبديلا كثيرا وعلى هذين الاحتمالين فلا يصح التمسك بالقران فى الاحكام الشرعية ما لم يكن هناك نص وهو منفى فلا يكون العلم بالكتاب مما يتوقف عليه الاجتهاد قلت الجواب من وجوه الاول ان المراد باختصاص علم القران وتفسيره فى الائمة ع ما كان من حمل الكلام على خلاف المدلولات الظاهرة واما المدلولات الظاهرة فلا شك فى حصول العلم بها من الكلام مثلا لا شك فى حصول العلم بالتوحيد من اية قل هو الله احد وانما الحكم الواحد وفى حصول العلم بطلب الصلوة من اية اقيموا الصلوة وان كان الصلوة مما يحتاج الى البيان وفى العلم بان نصيب الذكر ضعف الانثى فى الميراث فى شريعتنا من يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وفى الربع للزوج مع الولد والنصف مع عدمه الى غير ذلك

متن

فارجع اليها وتشير اليها اليه هنا اشارة خفية فنقول تلك المسئلة اما ان يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف من جهة الافتاء كالصلوة فى الدار المغصوبة مثلا عند تمكن المكلف من الصلوة فى غيرها من غير عسر وحرج فلا يصلى فيها ونقول للمستفتى لا نص لنا والاخذ بالاحتياط مندوب اليه والحكم غير منصوص عليه فاعمل بالاحتياط ولا يضرنا واياك الجهل بالحكم او لا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة عند فرض دليل اخر غير الاحكام الثلثة الباقية وفقد النص الذى يدل على احدهما فنعمل بالعمومات المطلقة فنفعله عملا بقوله كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى او بقوله كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة او كان وجاز فعله من حيث هو كذلك او نتركه عملا بقوله وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات او بقوله الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة وترك مثل هذا الفعل وقوف كما ان عدم الافتاء وقوف وبالجملة فنحن ببركات تمسكنا لا نحتاج الى القواعد الظنية الماخذ ولو تاملت لوجدت مناط المسائل التى فرعوها المتفرعة على المسئلة الاصولية من طرق الاحتياط ودفع الحرج واستحالة تكليف ما لا يطاق وقس عليها نظائرها **قوله** ره لعدم تغير العرف فى زمانهم الخ **اقول** ان لم يعرف تغير العرف فلا باس علينا اذ الحجة الان احاديثهم وما كلفنا باديد مما نفهمه منها وان علمنا تغير العرف فمن اى طريق نثبته امن الكتاب والسنة او الاجماع الكاشف عن قول المعصوم ع ام من تلك الادلة الضعيفة الاصولية وليت شعرى هل يثبت العرف بقول من يقول بان الامر للوجوب ام بقول من يقول انه للندب وبقول من يقول للقدر المشترك او من يقول بانه للتكرار ام بقول الجميع او الكل حكم الله وامرنا الائمة باتباع ارائنا **قوله** ره فلا يمكننا الخ **اقول** ان لم يمكنك فافعل او اترك عملا بقوله كل شئ مطلق او احتط عملا بقوله احتط لدينك بما شئت او اترك عملا بقوله فاوجه **قوله** ره قلت ليس شئ من هذه المباحث الخ **اقول** ليس فى علم

بحيث لا يعتريه شك ولا يداخله ريب ويؤيد هذا الوجه ما ذكره الطبرسى ره ان التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل وان الفقهاء فى جميع الاعصار كانوا يستدلون بالايات القرانية وكتاب من لا يحضره الفقيه مملو منه سيما كتاب المواريث وغيره واستدل الائمة لاصحابهم الشيعة ولغيرهم بالايات مما لا يعد ولا يحصى وحمل الطبرسى التفسير بالراى على عدم مراعاة شواهد الالفاظ وفيه بعد الثانى ان المراد انحصار العلم بكل القران فى الائمة ع ويؤيده ما رواه الكلينى فى كتاب فضل القران ان القران اسم للمجموع وما رواه فى باب الرد الى الكتاب والسنة او باب اخر قريب منه من انه لا يدعى العلم بجميع القران غيرنا الا كذاب الثالث ان ههنا اخبارا صحيحة معارضة للاخبار الاولة كحديث عرض الحديث على كتاب الله والاخذ بالموافق وطرح المخالف خلف الحائط وفى هذا المضمون اخبار كثيرة بالغة حد التواتر فلو فرض ان العلم بالقران لا يحصل الا بالحديث لم يكن للعرض فائدة وفى هذا الوجه دلالة على صحة الاعتماد على هذا الوجه الاصل

وظاهر الحال من عدم النسخ والتخصيص اذ لو كان احتمال النسخ موجبا لعدم صحة الاعتماد على مدلول الاية لم يحصل العلم بصحة الحديث بسبب عرضه على القران سيما عند تعارض الخبرين وعلى هذا يسقط ما يتوهم من انه على تقدير العلم بمضمون الاية فالعلم ببقاء التكليف بمضمونه غير حاصل لنا لاحتمال النسخ والتخصيص واذا حصل التعارض فنجيب على تقدير التكافؤ بحمل الاخبار الاولة على المتشابهات كما لا يخفى واما حديث التغيير فى القران فهو مما نفاه الاكثر وبالغ فيه السيد الاجل المرتضى فى جواب المسائل الطرابلسيات ونقل كلامه الشيخ الطبرسى فى اوايل كتاب مجمع البيان وعلى تقدير التسليم فقد روى ايضا جواز العمل بهذا القران الموجود حتى يقوم قائم ال محمد واعلم انه يمكن فى حق المتجزى استغناؤه عن التفسير كما لا يخفى فتامل

متن

الاصول الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة المختلفة فيا ويل من كان قبل تدوين علم الاصول وان كان كابن السكيت والخليل فى علم اللغة والنحو وكابى على فى الصرف ماذا يفعل اذ لا ينفعهم علومهم ولا يكفيهم لفهم مقاصد امامهم **قوله** ره فانا لا نم حصول الفهم نعم ان امكن حصول الفهم كما حصل لغيرنا حصل المط والا فليس العلاج متابعة الادلة الظنية التى لا حظ فى اتباعها **قوله** ره ولم يظهر له مدرك الخ لو ظهر الائمة ع لنا حال ما لا يظهر لهم مدرك بل ورد بعدما ظهر لنا **قوله** ره والقائل بالاستغناء الخ بل نقول علم هذه المسائل ببركات الائمة ع **قوله** ره وبالقرائن المفيدة للعلم الخ سيجئ ان شاء الله تعالى ان القرائن المفيدة لجواز عملنا بهذه الاحاديث الشريفة الموجودة عندنا موجودة **قوله** ينكرون انما ينكرون ما ليس له مثل تلك القرائن **قوله** ره وبعضا اخر من عاداتهم وعرفهم الخ قد عرفت ان من اول ظهور علم الاصول وقع الخلاف بين اربابه فى هذه المسائل فكيف يتصور ان يكون احد طرفى المسالة عند اهل لغة واحدة فى زمان واحد وعرف واحد معروفا عند بعضهم ومحل الخلاف عند بعضهم بحيث يستدل لكل واحد من طرفى الخلاف على دعوى بادلة دقيقة لا يصل اليها الا فكر الاوحدى من العلماء المدققين العارفين باكثر العلوم الدقيقة **قوله** مثل احتمال بطلان الصلوة **اقول** هذه مسئلة فرعية والاولى التمثيل بان الامر والنهى هل يجوز اجتماعهما ام لا ومن العجيب ان مسالة وجوب المقدمة كانت عادية عرفية لهم وهم فى المسالة الاخرى محتاجون الى السؤال ولكن لم يخطر ببالهم **قوله** ره بل نحن ندعى الخ قد عرفت حال التوقف **قوله** ره وروى الكلينى الخ لا منافاة بين هذه الاخبار اذ يندرج الربع الذى فيهم والذى فى عدوهم فى الثلث الاول وكذا يندرج فيه الذى فيه خبر القبل والبعد والفصل لان من كان قبلهم لا يخلو من الصديق والعدو بالنسبة اليهم اما العرض ولاتهم عليه الميثاق والقبول

الشيخ من القسم الثالث العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث
يتمكن من الرجوع اليها ويتصور في حق المتجزي الغنى عنها ببعض الكتب الاستدلالية كما لا يخفى والثالث من القسم الثالث العلم
باحوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة الى كتب الرجال ووجه الاحتياج اليه ان الاجتهاد بدون التمسك بالاحاديث غير متصور
وليس كل حديث مما يجوز العمل به اذ كثير من الرواة نقلوا في حقهم انهم من الكذابين المشهورين فلا شك في وجود رواية الكذاب وربما لا
يمكن التمييز بغير الاطلاع على حال الراوي وههنا شكوك الاول وهو ما ذهب اليه الفاضل مولانا محمد امين الاسترابادي ان العلم باحوال
الرواة غير محتاج اليه للعمل باحاديث الاحكام لان احاديثنا كلها قطعية الصدور عن المعصوم ع وما كان كذلك فلا يحتاج الى ملاحظة
سنده اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلان احاديثنا محفوفة بقرائن مفيدة للقطع بصدورها عن المعصوم ع فمن جملة القرائن انه
كثيرا ما نقطع بالقرائن الحالية او المقالية
بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض
بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا
عنده وان كان فاسد المذهب او فاسقا
بجوارحه وهذا النوع من القرينة وافرة
في احاديث كتب اصحابنا ومنها تعاضد
بعضها ببعض ومنها نقل الثقة العالم
الورع في كتابه الذي الفه لهداية الناس
ولان يكون مرجع الشيعة اصل رجل
او روايته مع تمكنه من استعلام حال
ذلك الاصل او تلك الرواية واخذ
الاحكام بطريق القطع عنهم ع ومنها
تمسكه باحاديث ذلك الاصل او تلك
الرواية مع تمكنه من ان يتمسك برواية
اخرى صحيحة ومنها ان يكون رواية احد
من الجماعة التي اجمعت العصابة على
تصحيح ما يصح عنهم ومنها ان يكون
رواته من الجماعة التي ورد في شانهم
من بعض الائمة ع انهم ثقات مامونون
او خذوا عنهم معالم دينكم او هؤلاء
امناء الله في ارضه ونحو ذلك ومنها
وجوده في احد كتابي الشيخ وفي الكافي وفي
من لا يحضره الفقيه لاجتماع شهادتهم
على صحة احاديث كتبهم او على انها ماخوذ من تلك الاصول المجمع على صحتها انتهى كلامه متن

وعدوا ما الان عدو الله عدو لاوليائه وهم افضل اوليائه واعداء اعدائه ومن عليه حال
الصديق فهو منهم ومنهم ويكون كل عدو سابق ولي متقدم اشارة ايضا الى مثله من المتاخر
فيكون فرعون مثلا اشارة الى رجلين بل رجل وكذا مؤمن ال فرعون وهذا بطن من بطون
القران واما القسمة رباعا وثلاثا فهو امر اعتباري وان شئت متممة انما سائر حلال وحرام
خبر ما قبلنا وحكم ما بعدنا الى اخر القسمة قوله ره والجواب من وجوه كما قدم عند ذكر
الادلة كلام بسيط ونقول هنا ان ما يستفاد من القران المجيد لا يخرج عن اقسام ثلثة
الاول امور صارت ضرورية للدين وليست محلا للاجتهاد كوجوب الصلوة والزكوة والصوم
والثاني ما يستنبطه من له ملكة الاجتهاد في الجملة مطلقا كان او متجزيا بل بعضه من يعلم لغة
العرب والاصطلاح الشرعي وان احتاج الى تامل قليل ويكون الاستنباط بطريق لا اشتباه
فيه ولم يخالف فيه احد من اهل الاستنباط والثالث ما فيه الاشتباه وهو المستنبط من
المتشابهات والقسم الاول ليس مما نحن فيه واذا تاملت ايات الاحكام وجدت جلها من الثالث
والقول فيه من غير نص زيغ وضلال والنصوص مغنية عن الثاني والعرض على كتاب الله انما
هو على الاول والثاني وسر المتشابه لا يخفى على من نظر اليه حيث حسبنا كتاب الله قائل للقول
بعدم استفادة شيء منه من غير نص تفريط والقول باستفادة ما يمكن الاستفادة منه من
غير معونة النص افراط وخير الامور اوسطها قوله ره وهناك شكوك الاول انه
كل حديث لا يخلو اما ان يكون له معارض ام لا والاول قد يحتاج الناظر فيه الى الترجيح ومن وجوه
ما ذكره المعصوم بقوله الحكم ما حكم به اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك وهذا القسم من الترجيح
يحوجنا الى علم الرجال وان كان في بعض الاحاديث ولكن لا نطيل على تقدير ان لا يكون لنا
قرائن مفيدة للقطع بصدور الخبر جميعا من المعصوم ع اذ لو فرضنا وجود قرائن كذلك فلا فائدة

وذكر في بيان شهادتهم ان ابن بابويه ذكر في اول كتابه اني لا اورد في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي
وقال محمد بن يعقوب في اول الكافي مخاطبا لمن ساله تصنيفه وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين
ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد وياخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين ع فاعلم يا اخي ارشدك الله
انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء برايه الا ما اطلقه العالم بقوله اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل
فخذوه وما خالف كتاب الله عز وجل فردوه وقوله دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله ع خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه
لا ريب فيه ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم ع وقبول ما وسع من الامر
فيه بقوله بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم وقد يسر الله وله الحمد تاليف ما سالت وارجو ان يكون بحيث توخيت فمهما كان من تقصير
فلم تقصر نيتنا في اهداء النصيحة اذ كانت
واجبة لاخواننا واهل ملتنا مع ما رجونا
ان نكون مشاركين لكل من اقتبس منه
وعمل بما فيه في دهرنا هذا وفي غابره الى
انقضاء الدنيا اذ الرب عز وجل واحد
والرسول محمد خاتم النبيين صلوات الله
وسلامه عليه والشريعة واحدة وحلال
محمد حلال وحرامه حرام الى يوم القيمة انتهى
متن

فالحاجة الى علم الرجال عدم ...

في العلم بالاصدقية والاعدلية اللهم الا ان نقول يجب علينا تعبدا ملاحظة الاصدق و
الاعدل وان لم نقدناشيئا وكذا ان فرضنا حصول الظن بصدورهما منه ع وعدم افادة
الاصدقية والاعدلية رجحانا لاحد الظنين وكان هذا فرض غير واقع والثاني اما ان يكون
معمولا به عند اصحابنا او لا وعلى الاول فلا نحتاج الى ملاحظة السند اذ الظن الحاصل من الشهرة
ليس باقل من الظن الحاصل من شهادة علماء الرجال والثاني اما ان يكونوا عالمين بخلافه او
ساكتين عنه وعن خلافه حكمه وعلى التقديرين اما ان يدل على الوجوب والحرمة او على غيرهما من
الاحكام فعلى تقدير العمل بخلافه وعدم العمل به لا يحتاج ايضا الى ملاحظة السند هذا اذا
عمل بخلافه كل العلماء قديمهم وحديثهم او قديمهم من الذين كانوا في زمان المعصوم ع او قريبا
منه بحيث يعلم فيه مذهب المعصوم ع كما يعلم من اهل كل ذي مذهب امامهم في زمانه وفي
القريب من زمانه فلا يعمل ايضا بالخبر واما عدم عمل المتاخرين سيما من يعتمد على الاستنباط
من المسائل الاصولية التي لا دليل قطعي عليها فليس بمانع واما على تقدير السكوت عنه وعن
خلافه فالظاهر ان هذا القسم لا يوجد في الكتب الثلثة المشهورة اذ الظاهر علمهم بما نقلوه
ولم يردوه لا سيما الذي يدل على الوجوب والحرمة وانما يوجد في غيرها فان لم يكن له شيء من
القرائن فلا بد له من ملاحظة سنده اذ احتمال الكذب بحاله وقوله ع اياك ان تفتي الناس بما
لا تعلم محكم والرخصة في العمل غير موجودة ولكن فعل الواجب للاحتياط وترك الحرام له ايضا
وفعل المستحب للخبر الحسن حسن وترك ما لا يضر تركه مع احتمال المرجوحية فعله راجح والاباحة
هي الاصل فيما لم يعلم منه فضلا عما اسند جوازه الى المعصوم ع فلا احتياج ايضا على هذا التقدير
الى ملاحظة السند ثم ان ههنا موضع ابحاث الاول ان هذه القرائن هل تفيد القطع
اولا الثاني على تقدير افادتها اياه هل يكون الفقيه مستغنيا عن علم الرجال او يحتاج اليه في بعض

قال ان كلامه قدس سره صريح في انه قصد بذلك التاليف ازالة حيرة السائل ومن المعلوم انه لو لفق كتابه هذا مما ثبت وروده
عن اصحاب العصمة صلوات الله عليهم ومما لم يثبت لزاد السائل حيرة واشكالا فعلم ان احاديث كتابه كلها صحيحة متن

الاحاديث الثالث انها اذا افادتنا القطع هل يجب ان يكون المقطوع به مطابقا للواقع
اولا والرابع ان على تقدير افادتها الظن هل يمكن الاستغناء ايضا لافادتها ما يفيد
هذا العلم اولا فنقول في الاول اولا بقول اجمالي ان نسبة القرائن الى الظن او القطع
نسبة العلة الفاعلية كما ان نسبة الفقيه اليها نسبة العلة القابلية فكما يجوز ان يفيد
بعض القرائن في مادة واحدة القطع وبعض اخر في هذه المادة بعينها الظن لاختلاف حال
القرائن في انفسها كذلك يجوز افادة البعض لاحد القطع وللاخر الظن لاختلاف القابل اما
ترى ان الاشياء يستفيد بعضها من الشمس حلاوة وبعضها مرارة فنقول هذه القرائن
تفيدك القطع وتغنيك ولا تفيدنا فنحن المحتاجون واما القول المفصل فنقول في الاولى
ان اردت ان القرائن دلت على عدم رضا الراوي برواية غير المقطوع به عنده فنطالبك
بوجودها وورودها اذ من الجائز ان يكتفي بالظن القوي سلمناه لكن نقول ربما قطع الراوي
بالصدور بتوسط قرائن لو ظهرت لك لما قطعت ثم مطابقة هذا القطع للواقع سيجيء
الكلام فيه وفي الثانية ان رجال الاحاديث المتعاضدة بعضها ببعض ان كانوا مختلفين
في جميع الطبقات واستحال تواطؤهم على الكذب فهذا هو المتواتر ولا كلام في استغنائه
عن ملاحظة السند والا فاحتمال اعتماد كل من الرواة على الظن او على ما يفيد القطع في الواقع
ههنا ايضا قائم كما مر في الاولى وفي الثالثة ان التاليف لهداية الناس وكونه مرجعا لا
يقتضي القطع بالرواية الا ترى ان مؤلفي كتب الفقه ثقات متورعون والفوا كتبهم للهداية
ايضا مع انهم يعملون بالظن والتمكن من الاستعلام يوجب الاستعلام اذا كان اعتقاد الراوي
وجوب القطع مع التمكن وعلى رجحان الاستعلام جاز ان يكون له مشقة لا يكون لغيره و
تاخير التاليف الى حين حصوله ربما يكون له مانع وبعد التسليم والتسليم جاز ان يقطع بما لا يوجب

القطع في الواقع كما مر وفي الرابعة ان هذا الاصل وتلك الرواية ان كانتا صحيحتين فلا
احتياج الى التمسك بغيرهما والا فيمكن ان يكونا محفوفتين بقرائن تفيد مثل هذا الظن الذي
تفيده الصحاح مع فرض حضورهما عنده دونهما ولهذا لم يرجع اليهما او لمانع اخر والمصادرة لم يتعرض
للكلام على هذه القرينة عند التصدي للجواب فكانه سهى ولم يراجع والكلام على ما في القرائن
يستفاد مما ذكرنا وسيجيء في كلام المص ايضا واما البحث الثاني فنقول لا شك في وجود
الاحاديث المتعارضة القطعية الصدور وعلى هذا الفرض يحتاج الى الترجيح وقد قلنا ان
على بعض وجوهه يحتاج الى علم الرجال اللهم الا ان يقال ان الترجيح ليس لازما بل نحن مخيرون
بين الترجيح والاخذ بايهما شئنا من باب التسليم كما سيجيء في باب التراجيح وعلى تقدير تسليم اللزوم
نقول بالتخيير بين اقسام التراجيح المستفادة من الاخبار لا بالترتيب وعلى التقديرين فيمكن
الاستغناء عند التعارض ايضا اذ تعاد هما لا يحتاج فيه الى ملاحظة السند واما الثالث
فنقول لا ريب في تحقق الجزم والقطع في الاحكام بالنسبة الى المقلد والجاهل بالجهل المركب
فليس كل ما يجزم به يجب ان يكون مطابقا للواقع نعم ما يدل عليه البرهان اعني اللم والان
بعد ما علمت العلية والمعلولية بهما او بالضرورة يكون مطابقا للواقع واما القرائن فافادتها
في الاكثر من قبيل الامور التي يحكم الحدس عند حضورها في الذهن بالاحكام ومثل هذا الحكم
قد لا يكون مطابقا للواقع الا ترى ان كثيرا ما نحكم بشيء بتوسط قرائن حكما قطعيا ثم يظهر لنا
خلاف ما حكمنا به اولا ثم نقول ابداء هذا الاحتمال لا يضر بدعوى القطع مط بل من طرق تحصيله
لانا اذا فرضنا تحقق العلم العادي بصدور الخبر عن المعصوم ع فليس هو بادون من الظن الذي
يحصل من ملاحظة السند وتعديل رجاله واحتمال ان يكون الراوي كذابا بعد الملاحظة لا
يقدح لانا فرضنا القطع مع فرض الراوي كذلك نعم يضر بمدعي القطع ويستدل عليه بان

وقال الشيخ الطوسى ره فى اول الاستبصار ما حاصله ان الحديث على خمسة اقسام لانه اما متواتر اولا والثانى اما محفوف بالقرائن المفيدة للقطع اولا والثالث اما لا يعارضه خبر اخر او يعارضه والثانى اما ان لم يتحقق الاجماع على صحة احد الخبرين او على ابطال الاخر اولم يكن كذلك وجعل الاقسام كلها قطعية الا الاخير اما الاول وهو المتواتر فظاهر واما المحفوف بالقرائن الموجبة للعلم فظاهر ايضا فانه صرح بجريه مجرى المتواتر واما الثالث وهو كل خبر لا يعارضه خبر فقال فيه فاذا كان خبر لا يعارضه خبر اخر فان ذلك يجب العمل به لانه من الباب الذى عليه الاجماع فى النقل الا ان يعرف فتاويهم بخلافه ويفهم منه ان نقل هذا القسم من المعصوم مجمع عليه وهذا فوق الشهادة بالصحة متن

قطع بالصدور لان منتهى ما يفيده القرائن لنا القطع بان الراوى لا يرضى بروايته غير المقطوع به عنده فلما جاز ان يكون قطعه غير مطابق للواقع فيحصل لنا ظن الصدور واما الرابع فنقول اذا لم يكن لنا بد من العمل بهذه الاخبار المظنون الصدور وفقدا حجة قاعدة عدم الحرج هذا الاتباع عن اصالة عدم اتباع الظن فان فرض الظن الحاصل من القرائن اوجح من الحاصل من ملاحظة السند فى علم الرجال فالعمل بالراجح متعين وهذا هو الحق لانا نعلم اجمالا ان غاية ما يستفاد من هذا العلم هو شهادة عدلين بعدالة مجموع رجال السند والظن الحاصل من القرائن ارجح مما يحصل من شهادتهما نعم لهذا العلم على هذا التقدير تقوية لظننا اذا كان السند صحيحا واذا كان ضعيفا لا يضرنا لفرض حصول الظن من القرائن مع فرض كون الراوى فى نفسه كذابا ملعونا هذا كله مع عدم المعارض للخبر واما مع وجوده وفرض تحقق القرائن لكل منهما فيعلم الاحتياج وعدمه مما قلناه فى البحث الثانى قوله ره قال الشيخ الطوسى ره فى اول الاستبصار الخ اقول انا انقل بعض ما ذكره من كلام الشيخ ره ليتكلم عليه حتى يظهر جلية الحال قال الشيخ واعلم ان الاخبار على ضربين متواتر وغير متواتر فالمتواتر منه ما اوجب العلم فما هذا سبيله يجب العمل به من غير توقع شئ ينضاف اليه ولا امر يقوى به ولا يرجح به على غيره وما يجرى هذا المجرى لا يقع فيه التعارض ولا التضاد فى اخبار النبى والائمة اقول غرض المفيد من هذا التقسيم بيان ما يجوز الافتاء والعمل به من الاخبار وما لا يجوز واما بيان ان اى الحديث مضمونه مطابق للواقع وايها لا يكون كذلك مع عدم الاحتياج فيهما فليس محط نظر فقيه اذا تمهد هذا فنقول الحديث ان كان متواترا عن النبى ص فلا يمكن فيه التعارض ولا التضاد الا بطريق النسخ اذ حكم الله تعالى الواقع لا اختلاف فيه ولا يجوز عليه التقية واما المتواتر عن الائمة ع فلاحتمال التقية يحتمل حديثهم التناقض والتضاد وعلى الاخير

يمكن

واما الرابع فقال فيه ولانه اذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال الاخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان اجماعا على صحتهما كان العمل بهما جائزا سائغا فادعى الاجماع على صحة هذا القسم فعلم منه ان كل خبر لا يعلم الاجماع على خلافه فهو عنده صحيح فهذا شهادة منه على صحة جل الاحاديث بل كلها اذ القسم الخامس مما لا يكاد يوجد متن

يمكن ان يكونا معا واردين مورد التقية ويكون حكم الله الواقعى على خلافهما كما اذا كانا مطابقين لمذهبين من مذاهب العامة والحق خلافهما فاذا علم الحق فذاك والا فلا بد من العمل باحدهما فيحتاج الترجيح من غير الوجه الذى يلاحظ فيه السند لفرض التواتر واما ان هذا الفرض اعنى التناقض والتضاد بين المتواترين غير واقع فحديث اخر غير ما نحن فيه اذ الشيخ ما قال بعدم وقوع هذا الفرض بل نفى التناقض والتضاد راسا وليت شعرى ما الفرق بين المتواتر والاحاد اذا علم صدور الاخيرة من المعصوم ع حتى لا يجوز التناقض ويشبهه فى الاول دون الثانية الا ترى انه ع حين سئل عن الحديثين المختلفين مع فرض صدورهما عنه ع عالج التنافى اما بالتوقف او العمل بايهما شاء واذ جاز التنافى والعلاج فى القطعى الصدور فلا فرق بين المتواتر وغيره ثم قال ره وما ليس بمتواتر على ضربين فضرب منه يوجب العلم ايضا وهو كل خبر يقترن اليه قرينة توجب العلم وما يجرى هذا المجرى ايضا يجب العمل به وهو لاحق بالقسم الاول اقول هذا على تقدير ان تكون القرينة موجبة لصحة مضمون الخبر واما اذا كانت موجبة للعلم بصدور الخبر عنه ع ولم يوجب العلم بصحة مضمونه فان لم يعلم الحق فى خلافه فيجوز الافتاء والعمل والا فلا كما اذا كان مضمونه مخالفا لما هو الضرورى كالمسح على الرجلين هذا مع عدم خبر مثله يعارضه ومعه فيعالج بما يعالج به المتعارضان ثم قال والقرائن اشياء كثيرة منها ان تكون مطابقة لادلة العقل ومقتضاه ومنها ان تكون مطابقة لظاهر القران اما الظاهره او عمومه او دليل خطابه او فحواه فكل هذه القرائن توجب العلم وتخرج الخبر من خبر الاحاد وتدخله فى باب المعلوم ومنها ان تكون مطابقة للسنة المقطوع بها اما صريحا او دليلا او فحوى او عموما ومنها ان تكون مطابقا لما اجمع المسلمون عليه ومنها ان تكون مطابقة لما اجمعت عليه الفرقة المحقة فان جميع هذه القرائن تخرج الخبر من خبر الاحاد وتدخله فى باب

وقال ايضا انت اذا فكرت فى هذه الجملة وجدت الاخبار كلها لا تخلو من قسم من هذه الاقسام ووجدت ايضا ما عملنا عليه فى هذا الكتاب وفى غيره من كتبنا فى الفتاوى فى الحلال والحرام لا يخلو من واحد من هذه الاقسام ويفهم منه ان كل حديث عمل هو به فهو عنده صحيح وقال فى اول التهذيب واذكر مسئلة مسئلة فاستدل عليها اما من ظاهر القران من صريحه او فحواه او دليله او معناه واما من السنة المقطوع بها من الاخبار المتواترة والاخبار التى تقترن اليها القرائن التى تدل على صحتها متن

المعلوم وتوجب العمل به اقول ان دل العقل على حكم لا يجوز صدور حكم الشرع على خلافه كحرمة الظلم مثلا فلا احتياج للفقيه الى ان ينظر الى حال الحديث المطابق له ليعلم بالقرائن صدوره عن المعصوم ع او عدم صدوره اذ ليس مضمونه على هذا الفرض محل الاجتهاد وان دل على ما يجوز بعد ورود الشرع المخالف له كما اذا دل على جواز الانتفاع بجلود الميتة مثلا فطابقه مضمون الحديث له لا توجب العلم بالصدور ولا جواز العمل به بمجرد المطابقة بل مطابقته للقسم الاول ايضا لا توجب اذ لا مانع ان يفترى على النبى ص بانه قال لا تظلم احدا وكون المضمون حقا مع قطع النظر عن استنباطه من الخبر لا احتياج لنا اليه اللهم الا للتاييد مما علم من غيره ان احتيج اليه وكذا القول فى مطابقة ظاهر القران وغيره اذ فرض غرض دينوى للمفترى فى افترائه بما يوافق القران لا سيما عمومه او دليله مما اختلف فى حجيته ليس بذلك البعيد ثم ان ظاهر القران وغيره ان كان كافيا فى الافتاء او العمل فلا وجه للحاجة الى بيان حال الخبر والكلام فى مطابقة السنة والاجماعين كالسابق حرفا بحرف ثم قال واما القسم الاول فهو كل خبر لا يكون متواترا او يتعرى من واحد من هذه القرائن فان ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على شروط فاذا كان خبر لا يعارضه خبر اخر فان ذلك يجب العمل لانه من الباب الذى عليه الاجماع فى النقل الا ان تعرف فتاويهم بخلافه فيترك لاجلها العمل به اقول الخبر المتعرى عن جميع هذه القرائن لا يخلو من ان افتى بمضمونه كل من حفظ عنه الفتوى او افتى بخلافه او افتى به البعض وسكت عنه البعض الاخر او افتى بخلافه من غير استناد الى خبر اخر لان المفروض عدم وجود المعارض ثم اقول هو اما ان يكون موجودا فى جميع الاصول بسند لا يبلغ حد التواتر كما هو المفروض او يكون موجودا فى غير جميع الاصول بحيث يمكن ان يسمى مشهورا او لا كما لو وجد مثلا فى اصل او اصلين بسند او سندين فعلى الاول لا محيص عن الافتاء والعمل

ولا تظن

واما من اجماع المسلمين ان كانت فيها او اجماع الفرقة المحقة ثم اذكر بعد ذلك ما ورد من احاديث اصحابنا المشهورة فى ذلك وانظر فيما ورد بعد ذلك مما ينافيها ويضادها وابين الوجه فيها اما بتاويل اجمع بينها وبينها او اذكر وجه الفساد فيها اما من ضعف اسنادها او عمل العصابة بخلاف متضمنها وهذا الكلام صريح فى ان ما لم يتعرض لتاويله او طرحه فهو اما من المتواتر او من المحفوف بالقرائن المفيدة للقطع او من الاحاديث المشهورة عند ارباب الحديث فالاولان ظاهر انهما من قبيل القطعى متن

فيه وجهان [illegible] فالقطع

ولا تظن ان افتاء الجميع بمضمونه جعله من القسم المحفوف لانه الاجماع الذى جعله الشيخ قرينة هو الذى ليس على مضمون الخبر من حيث هو هذا الخبر بل اجمعوا على حكم وقد اتفق الخبر موافقا له والذى فرضناه اعم من الاجماع المصطلح مع فرض كون الاجماع او الشهرة مستندا الى هذا الخبر المفروض ثم ان هذا الخبر على هذا الفرض ليس مما الذى اجمع على نقله فقط بل قد وقد اذا افتى الجميع بمضمون ما وجد فى اصل واحد لا غير لا مانع منه اللهم الا ان يراد بالاجماع فى النقل ما يشمل الافتاء والثانى لا بد من طرحه والثالث ان بلغ المفتون بخلافه حدا علم لاجله دخول قول المعصوم ع فى اقوالهم فيطرح لاجل مخالفته لفتواه ع ولا اعنى بالحد الكثرة بل لو علم ان العلماء الثقات المتورعين من اصحاب الامام ع افتوا بخلافه يطرح اذ العادة قاضية بمطابقة مذهب الامام لفتاويهم المتفقة وان لم تبلغ كما اذا لم يعلم فتوى القدماء بل المتاخرون الذين قد يتركون الخبر لاجل مخالفته لقاعدة اصولية قطعية على زعمهم تركوه ولم يعملوا به فحج لا بد لنا من النظر فى دليلهم وفى الخبر للترجيح ويعلم بادنى تامل حكم ما اذا افتى بعض القدماء مما لا يعلم من فتويهم دخول قول المعصوم ع فى اقوالهم سواء كان المفتى بخلاف الخبر ممن نقله وعمل بخلافه او من لم ينقله وسواء عمل المتاخرون بمضمونه او بخلافه ايضا او سكتوا عنه والغرض بيان جميع الاحتمالات ولا ادعى تحقق الجميع بحسب الواقع ثم قال الشيخ ره وان كان هناك ما يعارضه فينبغى ان ينظر فى المتعارضين فيعمل على اعدل الرواة فى الطريقين وان كانا سواء فى العدالة عمل على اكثر الرواة عددا وان كانا متساويين فى العدالة والعدد وهما عاريان من جميع القرائن التى ذكرناها نظر فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالاخر على بعض الوجوه وضرب من التاويل كان العمل به اولى من العمل بالاخر الذى يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر الاخر لانه يكون العامل به عاملا بالخبرين معا واذا كان الخبران يمكن

واما الثالث فهو ايضا كذلك اذ شهرة الحديث عند اربابه ايضا لا يفيد القطع بصدوره عن المعصوم ع وبيان شهادة الشيخ الطوسي بهذا الوجه
الذي ذكرته في هذه الرسالة مما لم اجده في كلام هذا القائل بل هو نقل ان الشيخ في كتاب العدة ذكر ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح
ولكني تصفحت العدة فما رايت هذا الكلام فيه وذكر ايضا ان الشيخ كغيره كان متمكنا من ايراد الاخبار الصحيحة من الكتب القطعية الا
فلا وجه لتلفيقه الاخبار الصحيحة والضعيفة بل هذا مما يقطع العقل بسبب العادة بامتناعه ويمكن ان يكون قوله لاجماع شهادة
على صحة احاديث كتبهم اشارة الى كلام الكليني وابن بابويه رحمهما الله تعالى وقوله او على انها ماخوذة من تلك الاصول المجمع على صحتها
اشارة الى كلام الشيخ الطوسي ره في العدة حيث قال في بيان جواز العمل بخبر الواحد الوارد من طريق اصحابنا الامامية المروي عن النبي ص
او الائمة ع اذا كان الراوي ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها
مجتمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه انتهى فان هذا الكلام
يدل على ان الاصول الاربعمائة التي
كانت للشيعة كان العمل بها اجماعيا
وظاهر ان كتابي الشيخ اخذ احاديثهما
عنها بل الكتب الاربعة كلها كذلك و
الجواب عن هذا الشك منع كون
اخبارنا كلها قطعية ليلزم الاستغناء
عن النظر في احوال الرجال وما ذكره
من القرائن لا يدل شيء منها على القطع
اما الاول فلان العلم بكون الراوي ثقة
لا يرضى بالافتراء الخ لا يحصل الا بالنظر
في احوال الرجال وهو ظاهر مع ان
حصول هذا العلم مط ثم وسيما مع
العلم بكون الراوي فاسد المذهب او
فاسقا بجوارحه غايته حصول الظن
وايضا وجود هذا النوع من القرينة
ممنوع اذ ظاهر ان خبرا يكون سلسلة
سنده كلها رجالا يحصل في كل منهم
العلم بعدم افترائه وغلطه وسهوه
في غاية الندرة واما الثاني فلان
تعاضد البعض بالبعض لا يوجب حصول
القطع بالحديث مع ان الاخبار
المتعاضدة المتحدة المعاني لا
التي لا يكون مشتركة في شيء من رجال
السند قليلة الوجود فلا يوجب الا
ستغناء المذكور واما الثالث فلان
نقل الثقة لا يوجب القطع متن

العمل بكل واحد منها وحمل الاخر على بعض الوجوه من التاويل وكان لاحد التاويلين خبر يعضده
او يشهد به على بعض الوجوه صريحا او تلويحا لفظا او دليلا وكان الاخر عاريا من ذلك كان العمل
به اولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الاخبار واذا لم يشهد لاحد التاويلين خبر اخر وكان متحاذيا
كان العامل مخيرا في العمل بايهما شاء واذا لم يمكن العمل بواحد من الخبرين الا بعد طرح الاخر جملة
لتضادهما وبعد التاويل بينهما كان العامل ايضا مخيرا في العمل بايهما شاء من جهة التسليم ولا يكون
العاملان بهما على هذا الوجه اذا اختلفا وعمل كل واحد منهما على خلاف ما عمل عليه الاخر مخطئا
ولا متجاوزا حد الصواب اذ روي عنهم ع انهم قالوا اذا ورد عليكم حديثان ولا تجدون ما ترجحون
به احدهما على الاخر مما ذكرناه كنتم مخيرين في العمل بهما ولانه اذا ورد الخبران المتعارضان وليس
بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال الخبر الاخر فكانه اجماع على صحة الخبرين
واذا كان اجماعا على صحتهما كان العمل بهما جائزا سائغا وانت اذا فكرت في هذه الجملة وجدت
الاخبار كلها لا تخرج من قسم من هذه الاقسام ووجدت ايضا ما عملنا عليه في هذا الكتاب
وفي غيره من كتبنا في الفتاوى في الحلال والحرام لا تخرج من واحد من هذه الاقسام انتهى
كلامه الشريف شكر الله سعيه وجزاه خيرا اقول المتعارضان لا يخ اما ان يكون هناك
اجماع على صحة احدهما وابطال الاخر او على صحتهما او على ابطالهما او على صحة احدهما من غير تعرض
لابطال الاخر او على ابطاله من غير تعرض لصحة الاخر واما ان لا يكون فعلى الاول لا احتياج لنا
الى ملاحظة سند الباطل او التعرض لتاويله وعلى الثاني لا شك في استحالة الاجماع على
صحة المضمونين من غير تاويل لاحدهما اذ لا تضاد في حكم الله تعالى الواقعي بل ان كان اجماع فعلى صحة
الصدور فح لا بد من التاويل اما فيهما او في احدهما كما لو امرنا بشيء ونهانا عنه فنتاول مثلا
الامر على الجواز المطلق والنهي على الكراهة او امرنا في خبر ونفى الباس عن الترك في الاخر فنتاول

وايضا قوله مع تمكنه من اخذ الاحكام بطريق القطع ثم اذ ظاهر ان الكليني وابن بابويه والشيخ لم يكونوا متمكنين من اخذ الاحكام بطريق
القطع عنهم ع ولو سلم امكان القطع في بعض الاحكام بالنسبة اليهم فهذا لا يوجب اقتصارهم على ايراد القطعيات وترك غيرها بل عليهم ايراد
الجميع مع ذكر ما يحصل به التميز بين المعتمد وغيره من ذكر رجال اسانيد الاخبار وقد فعلوا ذلك وسيجيء بقية الكلام فيه ان شاء الله تعالى
واما الرابع فان الجماعة التي نقل الاتفاق على العمل بحديثهم في غاية القلة مع انه لا يحصل العلم بانه منهم الا بمعرفة الرجال وايضا هذا
الاجماع ظني لانه منقول من طريق الاحاد فلا يوجب القطع بالحديث بل لا يوجبه لو كان متواترا ايضا لانه فرع عدم جواز العمل بغير القطعي
ولا يجوز ان يكون عمل العصابة بحديثه وصف حديثه بالصحة لكونه ثقة يحصل الظن بحديثه وايضا لا يكاد يوجد حديث يكون جميع رجال السند
ممن اجمعت العصابة على تصحيح حديثه وهو في غاية الظهور واما الخامس فالكلام فيه كالرابع واما السادس فلان شهادة المشايخ الثلثة بل اخبارهم
بصحة اخبار كتبهم لا يستلزم قطعيتها
عندهم فضلا عن قطعيتها عندنا فانه
كما ان اتصاف الحديث بالصحة عند
المتاخرين لا يستلزم قطعيته كذا عند
القدماء اذ الصحيح في مصطلحهم يطلق
على الحديث باعتبار تعاضده بامور توجب
الاعتماد عليه والركون اليه وربما لا
يصير بمجرد ذلك قطعيا قال الشيخ
الفقيه بهاء الملة والدين في فواتح كتاب
مشرق الشمسين كان المتعارف بين
القدماء اطلاق الصحيح على كل حديث
اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن
بما يوجب الوثوق به والركون اليه وذلك
بامور منها وجوده في كثير من الاصول
الاربعمائة التي نقلوها عن مشايخهم
بطرقهم المتصلة باصحاب العصمة وكانت
متداولة بينهم في تلك الاعصار مشتهرة
بينهم اشتهار الشمس في رابعة النهار
ومنها تكرره في اصل واحد او اصلين
منها فصاعدا بطرق مختلفة واسانيد
عديدة معتبرة متن

الامر يحمول على الاستحباب مثلا فان فرضنا الاحتياج في التاويل الى خبر اخر فان شهد شاهد
لاحد التاويلين او لهما فذاك والا فالتوقف في الافتاء والاحتياط في العمل باحدهما من باب
التسليم والثالث كالاول وفي الرابع يتعين العمل بالصحيح والافتاء لقوله ع خذ بالمجمع عليه
بين اصحابك ثم ان شاء ان يجمع بينهما لئلا يصل حد فيظن بالمعصوم ما لا يليق فباب التاويل
واسع واما من به الاجتهاد فهو غير محتاج في هذا الفرض الى ملاحظة متن مثل هذا الحديث
وسنده واما الخامس فحكمه باطلة كما تقدم واما ما جهل حاله فان علم صحة مضمونه من موضع
اخر فلا احتياج ايضا الى ملاحظة سنده والا فيحتاج حتى لا يدين الله بغير علم وكذا حكم الخبرين
اللذين لا اجماع اصلا في شانهما وانت بعد ما احطت خبرا بما قلناه لا يخفى عليك مواقع
النظر فانظر قوله ره واما الثالث الخ فقد عرفت حال القرائن التي ذكرها الشيخ والتي
ذكرها الفاضل قدس سره واما الشهرة فحالها ايضا من حال غيرها من القرائن وليت
شعري لم لم يجعل الشيخ ره الخبر المشهور اذا افادت الشهرة القطع من المحفوف بالقرائن و
جعله مقابلا له ثم انه يجب على من لا يقلد ان ينظر الى ما اوله الشيخ او يطرحه هل عمل به الشيخ
نفسه في غير التهذيب او لا فان اتفق في التاويل والترك فنعم الوفاق والا فلا ينبغي الجمود
على دعوى الشيخ الفتوى والطرح ومع هذا لا انظر الاخير قوله ره على العمل بهذه الاخبار
ينبغي ان يستثنى من هذه الاخبار التي يطرحها الشيخ ويحكم بفسادها اذا كانت موجودة
في تلك التصانيف والاصول قوله ره لا يحصل الا بالنظر الظاهر ان غرضه ان حصول العلم
بحال اكثر الرواة لا يحصل الا بالنظر في علم الرجال والا فقد يكون اشتهار الرجل بحيث يعلم
حاله من لا علم له اصلا فضلا عن علم الرجال فلا اظنك محتاجا في توثيق مثل المولى الفاضل
الاردبيلي ره والشهيد مثلا الى الملاحظة فلاحظ وسيشير المص ره الى ما قلناه ايضا قوله

ومنها وجوده في اصل معروف الانتساب الى احد الجماعة الذين اجمعوا على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار او على
تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى ويونس بن عبد الرحمن واحمد بن محمد بن ابي نصر او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه
ممن عدهم شيخ الطائفة في كتاب العدة كما نقله عنه المحقق في بحث التراوح من المعتبر ومنها اندراجه في احد الكتب التي عرضت على
الائمة ع فاثنوا على مؤلفها ككتاب عبيد الله بن علي الحلبي الذي عرض على الصادق ع وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان
المعروضين على العسكري ع ومنها اخذه من احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها سواء كان مؤلفوها من
الفرقة الناجية الامامية ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب ابني سعيد وعلي بن مهزيار او من غير الامامية ككتاب
حفص بن غياث القاضي وكتب الحسين بن عبيد الله السعدي وكتاب القبلة لعلي بن الحسن الطاطري وقد جرى رئيس المحدثين ثقة
الاسلام محمد بن بابويه قدس الله
روحه على متعارف القدماء من اطلاق
الصحيح على ما يركن اليه ويعتمد عليه
فحكم بصحة جميع ما اورده من الاحاديث
في كتاب من لا يحضره الفقيه وذكر
انه استخرجها من كتب مشهورة عليها
المعول واليها المرجع انتهى كلامه
اعلى الله مقامه متن

ره في غاية الندرة الظاهر ان مراد الفاضل ره بالراوي هو صاحب الاصل فح لا احتياج الى العلم بحال
باقي السند اذا علم وجود الحديث في الاصل المنقول منه وقد كانت الاصول كلها او جلها موجودة
عند الصدوق ره والعلم بعدم افتراء ارباب الاصول كلهم او معظمهم وبعدم افتراء الصدوق
ليس بعزيز والغلط والسهو وان كانا كالطبيعة الثانية ولكن بملاحظة حال الراوي وجلالة شانه
قد يحصل العلم العادي بعدمها قوله لا يكون مشتركة في رجال السند اقول على تقدير عدم
الاشتراك لا يوجب القطع ايضا اذ المفروض عدم التواتر ونقل الاحاد بنفسه غير موجب للقطع
قطعا وان بلغ الى حد الاستفاضة قوله ره اذ ظاهر ان الكليني ره الخ في عدم تمكن الكليني و
من مثله من الموجودين في زمان الغيبة الصغرى نظر اللهم الا ان يكون مراده الاكتفاء بالظن
لاسيما اذا كان طريق تحصيل القطع حزنا لا سهلا فتساهل لذلك قوله ره مع انه لا يحصل العلم
قد عرفت ما في دعوى الحصر وكذا ما في قوله بعد هذا وايضا لا يكاد قوله ره وايضا هذا الاجماع
اقول ان كان المراد بالاجماع المعنى المعروف بيننا اعني الكاشف عن قول المعصوم ع او فعله
او تقريره فلعله بتقدير تواتره يفيد القطع بحكم المعصوم ع بالصحة وان كان المراد به الشهرة فتقسيمه
الى الظني والقطعي ليس على ما ينبغي لان مورد هذا التقسيم انما هو الاول كما لا يخفى قوله ره
ومنها وجوده الى قوله من المعتبر لعل منشأ اختلاف متعلق الاجماع في قوله على تصديقهم وعلى تصحيح
ما يصح عنهم وعلى العمل هو ان الاولين يجوز العمل بفتاويهم اذا اسندوها الى المعصوم ع لمرتبة
فضلهم واجتهادهم والوسط يلزم قبول رواياتهم وان كان المروي عنه وهو الواسطة بينهم و
بين المعصوم مجهولا او ضعيفا والاخير اجمع على العمل برواياتهم اذا كان المروي عنه هو المعصوم ع
او كان ثقة ثم ان بعض ما ذكره الشيخ يفيد القطع كما لا يخفى قوله ره فان قلت اخبار العدل الخ
اقول الاية الشريفة تمنع من العمل بخبر الفاسق قبل التثبت والتبين ومن عمل باخباره لاخبار العدل

واذا كانت الاحاديث ظنية فيجب الفحص عن احوال اسانيدها حتى يعلم ان هذا الظن مما يجوز التعويل عليه لعموم النهي عن اتباع الظن ولقوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا او فتثبتوا فان قلت اخبار العدل بصحة خبر الفاسق يخرج الخبر عن كونه خبر الفاسق ويدخله في خبر العدل
فلا دلالة في الاية على منع العمل به قلت لا نم ذلك بل الجائي بالنبأ انما هو الفاسق وخبر العدل ليس هو الحديث بل صحة خبر الفاسق و
لا اقل يحصل التعارض واثبات شيء من التكاليف يحتاج الى دليل فليتامل وايضا فالظاهر ان اخبار ابن بابويه ره بصحة اخبار كتابه
ليس من حيث علمه بصحة خصوصية كل خبر منها بل لاجل صحة الكتب التي اخذ الاخبار عنها مع انه كثيرا ما يرد الاخبار الماخوذة من هذه
الكتب بالقدح باسانيدها وكثيرا ما يرد الرواية بانه تفرد فلان بها ويذكر اسم رجل هو ثقة صاحب كتاب معتمد كما قال في اول باب وجوب
الجمعة وفضلها في رواية حريز عن زرارة تفرد بهذه الرواية حريز عن زرارة والذي استعمله وافتي به كذا الخ فلو كان كتاب زرارة او حريز
عنده قطعيا لم يكن تفرد حريز ضارا كما
لا يخفى وقال في كتاب الحج في باب احرام
الحائض والمستحاضة بعد نقل رواية محمد بن
مسلم عن احدهما ع وبهذا الحديث افتي دون
الحديث الذي رواه ابن مسكان عن ابراهيم
ابن اسحق عمن سال ابا عبد الله الحديث
لان هذا الحديث اسناده منقطع والحديث
الاول رخصة ورحمة واسناده متصل
وامثال ذلك في هذا الكتاب كثير و
الحاصل ان تعرضه لقبول الحديث ولو
بسبب الاسناد كثير مع وحدة الكتاب
الماخوذ منه وهذا ينافي قطعية الكتاب
عنده متن

بصحته فقد تثبت وليس الاخبار بالصحة بادون من تعديل العدل للراوي لو لم يكن فوقه ولا
او ادعاء ان التعارض بين ما ذا لانه ليس هناك الا خبر الفاسق واخبار العدل بصحة خبره ولا تنافي
بينهما وعلمت ان العمل لاخبار العدل هو مقتضى التثبت فلا ينافيه منطوق الاية الشريفة قوله
ره وايضا فالظاهر ان اخبار ابن بابويه الخ اقول قد اشتهر ان الصحيح عند القدماء ما صح اتصاله
بالمعصوم ع اما للتواتر او للقرائن او بحيث ذلك واما صحة الكتاب بمعنى القطع بنسبته الى مؤلفه
فليس اصطلاحا لهم فلا يجوز حمل حكم الصدوق بصحة احاديث كتابه عليه واما رده ره الحديث لشذوذه
فلا ينافي الصحة بالمعنى المصطلح عندهم لان القطع بصدوره عنه ع لا ينافي رده لتفرد واحد به
بمعنى عدم عمل العصابة به واما رده الحديث المذكور في الكتب المعتمدة لاجل كونه منقطع السند
او غير ذلك مما يدل على ملاحظة السند فاعلم ان القرائن انما تدل على سكون النفس واطمينانها
في صدور تلك الاحاديث من المعصوم ع اعم من ان يكون اعتقادا جازما ثابتا مطابقا للواقع
لا اشتداد فيه ولا ضعف ولا زيادة ولا نقصان ولا زوال او يكون اعتقادا يشتد ويضعف و
يزيد وينقص ويبقى ويزول قال الشيخ المحدث البارع الشيخ شهاب الدين في رسالة هداية
الابرار اعلم ان لفظ العلم يطلق في اللغة على الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع وهذا يسمى
اليقين وعلوم الانبياء والائمة ع من هذا القبيل ويطلق ايضا على ما يسكن اليه النفس وتقضي
العادة بصدقه وهذا يسمى العلم العادي ويحصل بخبر الثقة الضابط المحترز عن الكذب بل وغير الثقة اذا
علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن على صدقه ثم قال وليس له ضابط بل مداره على ما يحصل
به التصديق والجزم ومراتبه متفاوتة فربما افاد اليقين عند قوم وما يقرب من الظن الغالب عند
اخرين بحسب القرائن والاحوال وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام الشرعية واوجب
عليهم العمل بها عند حصوله لهم كما يرشد اليه موضوع الشريعة السمحة وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة

بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة على يد الشخص الواحد وبخبر غير العدل اذا دلت القرائن على صدقه
ولا ينافى هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافى العلم بحيوة الذى غاب عنا
لحظة تجويز موته فجاة ومن تتبع كلامهم ومواقع لفظ العلم فى المحاورات جزم بان اطلاق لفظ العلم
على ما يحصل به الجزم عندهم حقيقة وانه كلى يقال على افراده بالتشكيك وان تخصيصه
باليقين فقط اصطلاح حادث لاصل المنطق دون اهل اللغة لبناء اللغة على الظواهر دون
هذه التدقيقات وتحقق ان الظن لغة هو الاعتقاد الراجح الذى لا جزم معه اصلا ثم قال والعلم
بهذا المعنى قد اعتبره الاصوليون والمتكلمون فى قواعدهم ثم قال يدلك على ذلك تعريف السيد
المرتضى ره الذريعة للعلم بانه ما اقتضى سكون النفس وهذا التعريف يشمل نوعى العلم اعنى اليقينى
والعادى فهذا هو العلم الشرعى فان شئت سمه علما وان شئت سمه ظنا فلا مشاحة فى الاصطلاح
بعد ان تعلم انه كاف فى ثبوت الاحكام الشرعية ثم قال وكيف كان فالنزاع فى هذه المسئلة
لفظى لان الكل اجمعوا على انه يجب العمل باليقين ان امكن والا كفى ما يحصل به الاطمينان الجزمى
عادة ولكن هل يسمى هذا علما حقيقة بان يكون للعلم افراد متفاوتة اعلاها اليقين وادناها
ما قرب من الظن المتاخم للعلم او حقيقة واحدة لا تفاوت وهى اليقين وما سواه ظن وذلك خارج
عما نحن فيه والله اعلم انتهى كلام الشريف مع ادنى اختصار وانما نقلناه بطوله لان هذا الفاضل
من جهابذة الاخباريين وقد صرح بان مرادهم بالعلم حيث يقولون ان اخبارنا معلومة الصدور
وان مدلولاتها معلومة لنا هو الذى لا يشترط فيه الثبات ولا المطابقة للواقع فان كان مراد
الفاضل مين المذكورين بالقطع ما ذكره فلا يرد عليه الابحاث التى اوردناها عليه عند التكلم
على القرائن اذ حصول هذا العلم من القرائن ورجحان ما يحصل منها على ما يحصل من علم الرجال
مسلم عندى اذا عرفت هذه فيمكن ان يكون حكم الصدوق بصحة اسناد الاحاديث الى المعصوم

بهذا

لهذا المعنى فلا ينافى عند التعارض ان يصير احد المتعارضين عنده ارجح من الاخر بتوسط
تكرره فى الاصول واتصال سنده او عدالة راويه فيعمل بالارجح ويمكن ان يكون ملاحظته
للسند تعبدا كما اشرنا اليه سابقا وان كان الخبران معلومين يقينا وقال ره فى فصل اخر فان
قلت ان الشيخ الطوسى ره فى التهذيب رد بعض احاديث الكافى ووصفها بالضعف والشذوذ
وهو ينافى الصحة قلت لا منافاة فان الشيخ عارضها باحاديث اقوى منها لان رواتها اعدل واكثر
فضعفها بالنسبة الى المعارض الاقوى وشذوذها لانها تخالف ما رواه الاكثر وذلك لا ينافى
الصحة بمعنى اتصالها بالمعصوم بل ينافى العمل بها لخروجها مخرج التقية او غير ذلك ويشبه
فى كلام الشيخ انه لا يعمل بخبر العدل الامامى فضلا عن غيره الا مع عدم المعارض الاقوى الا
ترى كثيرا ما يقول هذا الحديث ضعيف لانه شاذ او مخالف للاحاديث الكثيرة او المتواترة
وكثيرا ما يرد خبر العدل الامامى بغيره فغاية الضعف عند المتاخرين لقرينة دلت على رجحانه
فان قلت ان الصدوق طعن فى بعض اخبار الكافى حيث قال فى باب الرجل يوصى الى رجلين بعد
ان ذكر ان عنده توقيعا بخط العسكرى ع وذكر رواية فى الكافى وزعم انها تخالف التوقيع ثم قال
لست افتى بهذا الحديث بل بما عندى من خط الحسن بن على ع ولو صح الخبران جميعا لكان الواجب
الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق ع قلت هذا ليس طعنا بل عملا بالمتيقن وعدولا الى الاقوى
فان رواية الكلينى بوسائط لا تصلح لمعارضة خط الامام وان صحت واما قوله لو صح الخبران جميعا
فليس صريحا فى تكذيب خبر الكلينى فانه يجوز ان يكون المراد بذلك انهما لو تساويا فى الصحة و
لا شك ان خط الامام ع اصح واولى بالاتباع وانما يتعين العمل بما رواه الثقة او شهد بصحته
اذا لم يعارضه ما هو اقوى منه ولو سلم رد الصدوق له وطعنه فيه فربما كان ذلك من باب الغفلة
عما ذكره الكلينى ره فى اول كتابه لشدة تمسكه بالتوقيع الاشرف وحق له ذلك وقد عمل الصدوق

وايضا تعرضه لذكر المشيخة على هذا عبث بل ينبغى على هذا ان يقول انى اخذت الاخبار من الكتب القطعية والاحاديث قطعية لا يحتاج
الى الاطلاع على رواتها وعلى طريقى اليهم وكذا الكلام على الكلينى مع ان ابن بابويه كثيرا ما يطرح الروايات المذكورة فى الكافى كما قال فى باب
الرجل يوصى الى رجلين بعد ما ذكر توقيعا من التوقيعات الواردة من الناحية المقدسة هذا التوقيع عندى بخط ابى محمد الحسن بن على عليهما السلام
وفى كتاب محمد بن يعقوب الكلينى رواية خلاف ذلك التوقيع عن الصادق ع ثم قال لست افتى بهذا الحديث مشيرا الى رواية محمد بن يعقوب
بل افتى بما عندى بخط الحسن بن على ع ولو صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق ع وذلك لان الاخبار لها
وجوه ومعان وكل امام اعلم بزمانه واحكامه من غيره من الناس وقال فى باب الوصى يمنع الوارث بعد نقل حديث ما وجدت هذا الحديث
الا فى كتاب محمد بن يعقوب الكلينى وما رويته الا من طريقه وحدثنى به غير واحد منهم محمد بن محمد بن عصام الكلينى عن محمد بن يعقوب الكلينى

باخبار انفرد بها الكلينى وغيره حيث لم يجد لها معارضا فمنها الحديث الذى رواه فى باب الوصى
يمنع الوارث وقال ما وجدته الا فى كتاب محمد بن يعقوب ويدل على علمه انه لم ينقل فى ذلك الباب
غيره ومنها حديث ذكره فى كفارة من جامع فى شهر رمضان وقال ولم اجد ذلك فى شىء من الاصول
وانما تفرد بروايته على بن ابرهيم بن هاشم وهذا من اعظم الادلة على ان الصدوق كان يذهب
الى جواز العمل بل وجوبه بما صححه الثقة وانما هو وغيره من الفقهاء لم يطلقوا الفتوى بجواز
الا اذا قطعوا بصحته من طرق عديدة توجب اليقين وما ليس كذلك عملوا به من باب الاعتماد على
الراوى الثقة وبهوا على ذلك ومنها حديث رواه فى عيون اخبار الرضا ع عن المسمعى ثم قال
بعده كان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد سيئ الراى فى محمد بن عبد الله المسمعى راوى هذا الحديث
وانما اخرجت هذا الخبر فى هذا الكتاب لانه كان فى كتاب الرحمة وقد قراه عليه فلم ينكره ورواه
لى انتهى وهذا يدل على انه كان يرى قبول ما قبل الثقة الضابط من الاخبار واجازه وان كان
رواته ضعيفا لان قبوله لخبر المجروح مع علمه لا يكون الا لقرينة اوجبت له ذلك فكيف يتوهم
منه الطعن فيما قبله ثقة الاسلام وحكم بصحته وعمل به الا ان يكون ذلك من غفلة والله اعلم
اذا عرفت هذا فاعلم ان الحديث الذى رواه الكلينى لا يخالف التوقيع الاشرف ولكن الصدوق
لم يتامله كما ينبغى وقد نبه على ذلك العلامة فى المختلف فليراجع فان قلت كيف يصدق الصدوق
فى كل ما رواه فى كتابه وجملة ومن جملة ما رواه اخبار سهو النبى ص واخبار التكذيب المشاهد
مدلولها من ان شهر رمضان لا ينقص عن ثلثين يوما قلت لم ينقل الصدوق وحده ذلك بل
نقل اخبار سهو المعصوم ع الكلينى والشيخ ايضا ولم ينقلوا الا ما صح عندهم وليس كل خبر صحيح يجب
اعتقاد مدلوله والعمل به لانه قد يكون ورد للتقية وما نحن فيه كذلك فان مسئلة تجويز السهو
والخطا على الانبياء من مذاهب العامة وكان الخلفاء من بنى امية وبنى العباس يا الغون فى ترويج

وطرح الشيخ الطوسى لاحاديث الفقيه
والكافى وكذا السيد المرتضى وغيرهما
اكثر من ان يحصى وهذا يدل على ان هذه
الاخبار لم تكن قطعية عندهم واما اصحابنا
هذا والاقوى فى هذا الزمان جواز العمل
بالاخبار المودعة فى الكتب الثلثة
لمن له اهلية العمل بالحديث من دون ملاحظة
الاسناد بشرط عدم المعارض وعدم كون
مضمونه مخالفا لعمل المشاهير من فقهائنا
وسيجىء تحقيق حكم صورة التعارض
فى بحث التراجيح انشاء الله تعالى
الثانى التتبع شك اعتبار مطلق الظن
وهو مما اختاره بعض الفضلاء وتقريره
ان يقال قد حصل لنا من تتبع اثار
العلماء انهم كانوا يعملون بكل ما حصل
لهم الظن بانه مراد المعصوم ع سواء كان
منشا حصول هذا الظن رواية صحيحة
او لا مسندة او لا مرسلة او لا الى غير
ذلك ويلزم على هذا ان لا يكون العلم
باحوال الرواة محتاجا اليه اذ ربما يحصل
هذا الظن من رواية من هو فى غاية
الضعف ولا يحصل من رواية من هو فى
غاية الثقة متن

العقول بها

والجواب لا نم عمل العلماء بكل ما حصل لهم الظن به بل الظاهر من احوال القدماء عدم عملهم الا بالقطعيات وكلام السيد المرتضى وابن
ادريس وابن زهرة ينادى باعلى صوته بمنع العمل بالظنيات كما لا يخفى على من له ادنى تتبع واكثر هذه الاخبار الضعيفة باصطلاح المتاخرين
كان صحيحا عند القدماء وايضا لا يجوز ان يكون الظن من حيث هو ظن مناطا للاحكام الشرعية ما لم يكن ناشئا عما ثبت اعتباره اذ كثيرا
ما يحصل هذا الظن باسباب اخر مثل هوى النفس او التعصب او الحسد او نحو ذلك كما هو محسوس مشاهد وعلى هذا فيحصل الهرج
والمرج فى الدين لاختلاف الناس فى هذه الاسباب فيجب ان يكون الظن الذى يجوز العمل به مضبوطا بان يكون ناشئا من الكتاب او الحديث
الصحيح او مطلقه لو ثبت حجيته مثلا بل الحق ان العمل بهذه الادلة ليس عملا بالظن بل عمل بكلام من يجب اتباعه غاية الامر الاكتفاء بالظن
الخاص فى نسبة هذا الكلام الى من يجب اتباعه غاية الامر الاكتفاء بالظن الخاص الشك الثالث انه قد وقع الاختلاف فى اسباب

القول بها ليتم لهم ما يدعونه من الامامة الباطلة فخرجت هذه الاخبار مخرج التقية مع ان بعضها
صريح فى ذلك واما اخبار عدم نقص شهر رمضان فهى موافقة لبعض مذاهب العامة وروى
البخارى فى صحيحه ما يوافقها فهى ايضا محمولة على التقية وقد نقل الصدوق عن ذلك وعمل
بها سهوا كما هو افتى وغيره بمضمون احاديث كثيرة وردت للتقية اما لغفلة او لعدم الاطلاع على
معارضها وانما نسب اليه هذا القول للمبالغة التى بالغها فى امر هذه الاخبار ولو سكت عنها
كما سكت غيره وجعلها من المتشابهات التى يجب ردها الى ائمة الهدى لكان اصلح قوله ره
وايضا تعرضه لذكر المشيخة الخ كان اتصال السند وسماع الحديث من الشيخ والقراءة عليه امرا
مرغوبا عندهم يتفاخرون لاجله مع اليقين بصحة نسبة الكتاب الى مؤلفه بل الى المعصوم فلعلنا
ننقل بعض ما يدل على هذا المطلب انشاء الله تعالى وكفى بما قلناه فائدة لذكر المشيخة حتى لا يتوهم
ان احاديث كتابه جلها او كلها منقطع الاسناد قوله ره مع ان ابن بابويه كثيرا الخ قد مر ما
يغنى عما يتعلق بهذا الكلام قوله ره والجواب لا نم الخ الظاهر انه اراد بالظن ما قلنا وهو الذى
عبر عنه البعض بالعلم العادى بل بالقطع ومراد السيد وامثاله بالظنيات هى الحاصلة من
الراى والقياس وامثالهما لا الظن المعتبر بحسب الشرع الذى دل القاطع على العمل به وقد مر
فى مبحث الاخبار ان القاطع دل على وجوب عملنا بالكتب والاصول المعتمدة التى كانت فى زمان
حضور الائمة ع فاعلم انه منقول عنها ولو بشهادة المشايخ الثلثة نعمل بها واما الاحاديث التى
لم تدل قرينة على انها منها ولا على صحة اسنادها الى المعصوم ع فلا نعمل الا بها واغا ذكروها
للتاييد ولكونها دالة على الامور المسنونة والمكروهة ولم يكن لها معارض اقوى منها قوله
ره بل الحق قد سبق ما يتعلق بهذا الكلام عند الكلام على حجية خبر الواحد فتذكر قوله ره انه
قد وقع الخ وربما يذكر خصوص السبب وربما يكون من التراجيح على كونها اسبابا مثل السبع الموبقات

الجرح فقيل الكبائر سبع وقيل اكثر
وقيل بانها اضافية وعلى هذا لا يمكن
الاعتماد على تعديل المعدل وجرحه الا
مع العلم بموافقة من هب المذهب بن يريد
العمل وهذا العلم مما لا يكاد يمكن حصوله
اذ المعدلون والجارحون وهو الكشى و
النجاشى والشيخ الطوسى وابن طاوس
وابن الغضائرى وغيرهم ليس مذهبهم
فى عدد الكبائر معلوما بل صرح الشيخ
بتوثيق المجروحين عن الكذب وان كان فاسقا
فى افعال جوارحه وتوثيق بعض المتاخرين
كالعلامة وابن داود مبنى على توثيق القدماء
وايضا اعتبر بعض العلماء فى الجرح والتعديل
شهادة اثنين وعلى هذا لا يوجد حديث
صحيح يكون جميع رجال سنده معدلا
بتعديل عدلين وايضا تعديل كثير من
المعدلين مبنى على غيرهم مع عدم معلومية
مذهب هؤلاء ايضا وهذا الشك مما
اورده الشيخ الفقيه بهاء الملة والدين
فقال من المشكلات انا لا نعلم مذهب الشيخ
الطوسى فى العدالة وانه يخالف مذهب
العلامة وكذا لا نعلم مذهب بقية اصحاب
الرجال كالكشى والنجاشى وغيرهم ثم
نقبل تعديل العلامة على تعديل اولئك
متن

وايضا كثير من الرجال ينقل مذهب العلامة وكذا لا نعلم مذهب بقيته انه كان على خلاف المذهب ثم رجع وحسن ايمانه والقوم يعملون روايته من الصحاح مع انهم غير عالمين بان اداء الرواية متى وقع ابعد التوبة ام قبلها وهذان المشكلان لا اعلم احدا تنبه بشيء منهما انتهى كلامه وايضا العدالة بمعنى الملكة المخصوصة التي ذهب اليه المتاخرون مما لا يجوز اثباته بالشهادة لان الشهادة وخبر الواحد ليس حجة الا في المحسوسات والعدالة بمعنى الملكة المخصوصة ليست محسوسة كالعصمة فلا يقبل فيها الشهادة فلا يعتمد على تعديل المعدلين بناء على طريقة المتاخرين وهذا مما اورده الفاضل الاسترابادي وايضا قد تقرر في محله ان شهادة فرع الفرع غير مسموع ولا يقبل الا من الشاهد الاصل وشاهد الفرع مع ان شهادة علماء الرجال على اكثر المعدلين والمجروحين من شهادة فرع الفرع اذ ظاهر ان الشيخ الطوسي والنجاشي والكشي لم يلقوا اصحابا مثل الباقر والصادق بل ولا اصحاب غيرهما من الائمة وكذا ظاهر عدم المعدلين والمجروحين من ملاقاتهم لمن ادرك اصحاب هؤلاء الائمة فلا تكون شهادتهم الا شهادة فرع الفرع بمراتب كثيرة فكيف يجوز التعويل في الشرع على شهاداتهم في الجرح والتعديل وهذا ايضا مما اورده المورد المذكور وايضا قلما يخلو اسم عن اشتراك بين جماعة بعضهم غير معدل وكثيرا ما لا يحصل العلم بان الشخص الواقع في سند الرواية المخصوصة هو ذلك الثقة او غيره وقلما يحصل بكثرة التتبع ظن ضعيف بانه هو الثقة لا غير واعتبار مثل هذا الظن في الشرع بحيث يعتمد عليه في الاحكام الشرعية مما لا دليل عليه فلا يتحقق التعديل فانه يعتمد بها حتى يكون علم الرجال محتاجا اليه وايضا على تقدير العلم بان رجال الرواية المذكورة ثقات لا يحصل العلم بعدم سقوط جماعة عن رجال السند من البين فلا يمكن حصول العلم بصحة الحديث بالاصطلاح المشهور حتى فلا يحصل التعديل الذي ينفع لنا بعد بها وقد ذكر صاحب منتقى الجمان ان في كثير من روايات الشيخ الطوسي ره عن موسى بن القسم البجلي في كتاب الحج علة وذلك ان الشيخ اخذ الحديث من موسى بن القسم متن

فلا يبطل الشك الثالث على عدم الاحتياج الى علم الرجال مط **قوله** ره وايضا اعتبر بعض العلماء الخ فيه ايضا انه لا يثبت المدعى وهو عدم الاحتياج اصلا مع ان المراجعة الى كتاب المنتقى يبطل هذا المدعى فادرج **قوله** ره وايضا كثيرا الخ على هذا ثبت الاحتياج ليظهر حال الرجل وربما يعلم من حال القرائن تاريخ الرواية فعلى من ادعى الصحة مط الجواب عن هذا الاشكال واما نحن فنتتبع العلم فما علمنا تاريخه نحكم بمقتضاه **قوله** ره وايضا كثيرا الخ هذا ايضا مما لم (اعتبره غير معلوم) تاريخ الرجوع من كتب الرجال اما مع فرض العلم فلا **قوله** ره قلما يحصل الخ بل قد يحصل العلم بكثرة التتبع وشهادة القرائن **قوله** ره فالجواب عن جميع هذه الشكوك الخ الحق ان جميع ما ذكره ليس شكا لان الفاضل ما ادعى عدم حصول الرجحان في كل كلامه بل طالب بدليل اعتبار مثل هذا الظن ولو لم يطالب فنحن نطالب ومقبولة عمر بن حنظلة وغيرها لا يدل على ازيد من اعتبار حال الراوي واما ان عدالته تثبت باي طريق او على العموم بحيث يشتمل ما تثبت بشهادة من لم يلق الرجل وانما ظن العدالة من السماع من غيره وهكذا الى ان ينتهي الى من عاصر الراوي واجتهد وظن العدالة ثم حكم بها فلا يدل عليه اصلا فمن يعول على مثل هذا الظن لا بد له من دليل والمعارضة لم يات به **قوله** ره فان قلت فعلى هذا الخ اعلم انه لا شك في وجود الحديثين المتعارضين في الاصول المعروضة على الائمة ع وان الظاهر ان الاحاديث الواردة للترجيح كما ياتي في باب التعادل ليست مذكورة في كل واحد واحد منها ولو ذكر بعضها في بعضها فليس الحديث الدال على ان من وجوه الترجيح ملاحظة حال الراوي مذكورا في كل اصل اشتمل على المتعارضين ثم ان تجويز العمل بهذه الاصول ليس مشروطا بان لا يشتمل على المتعارضين ولا بان يكون العامل بحيث يمكنه العلم بان ما عنده من اصل واحد او اصلين ليس يعارض ما فيه اصل اخر او لا فعلى هذه المقدمات مع ملاحظة ان اكثر وجوه التراجيح المذكورة في

وهو قد اخذ الحديث من كتب جماعة وذكر اول السند في اول رواياته ثم بعد ذلك ذكر صاحب الكتاب الذي اخذ الحديث من كتابه والشيخ روى تلك الاحاديث عن موسى عن صاحب ذلك الكتاب مع انه لم يلقه فصار الحديث منقطعا معللا انتهى وعدم مثل ذلك غير معلوم في بقية احاديثه بل ولا في احاديث غير الشيخ ايضا غايته حصول الظن بالعدم وجواز الاعتماد على مثل هذا الظن في الاحكام الشرعية غير معلوم وذكر ايضا ان الكليني قد لا يذكر اول سند اعتمادا على اسناد سابق قريب والشيخ ره ربما غفل عن المراعاة فاورد الاسناد من الكافي بصورة وصله بطريقه الى الكليني من غير ذكر الواسطة المتروكة فيصير الاسناد في رواية الشيخ له منقطعا ولكن مراجعة الكافي تفيد وصله انتهى كلامه ولا يخفى انه لا يامن من وقوع مثل ذلك من الشيخ ره فيما نقله من غير الكافي من كتب الحديث ايضا وكذا في حق غيره كما عرفت وايضا كثيرا ما يذكر جماعة من الرواة بعطف بعضهم على بعض وبعد التتبع يعلم ان العطف سهو والواجب نقل البعض عن بعض وكذا الحال في عكس ذلك قال في المنتقى ومن المواضع التي اتفق فيها هذا الغلط مكررا رواية الشيخ عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن عبد الرحمن بن ابي نجران وعلي بن حديد والحسين بن سعيد فقد وقع في خط الشيخ ره في عدة مواضع منها ابدال احدى واوي العطف بكلمة عن وقد اجتمع الغلط بالنقيصة والزيادة في رواية سعد عن الجماعة المذكورة بخط الشيخ ره في اسناد حديث زرارة عن ابي جعفر ع فيمن صلى بالكوفة ركعتين ثم ذكر وهو بمكة او غيرها انه قال يصلي ركعتين فان الشيخ رواه باسناده عن سعد بن عبد الله عن ابن ابي نجران عن الحسين بن سعيد عن حماد مع ان سعدا انما يروي عن ابن ابي نجران بواسطة احمد بن محمد بن عيسى وابن ابي نجران عن حماد بغير واسطة كرواية الحسين بن سعيد عنه ونظائر هذا كثيرة انتهى كلامه وايضا حكم الحاكم بتعديل المعدلين وجرح الجارحين حكم بشهادة الميت وهو ظاهر والجواب عن جميع هذه الشكوك العشرة المذكورة ههنا بعد امكان الاجوبة الجدلية عن كل منها هو ان احاديث الكتب الاربعة اعني الكافي والفقيه متن

في الاحاديث مما لم يمكن العمل به لاكثر المكلفين بالعمل مثل موافقة القران ومخالفته والعلم بما هو المشهور بين علماء العامة ومثل التوقف والارجاء وغيرها يظهر ان بناء تجويز المعصوم ع العمل بما اشتمل على التعارض انما هو لجواز اخذ المكلف بايهما شاء من باب التسليم لان هذا الوجه عام في الكل للكل ويظهر منه الاستغناء عن علم الرجال نعم لو فرض ان ملاحظة حال الراوي من وجوه الترجيح امر لا بد منه للعامل والمفتي حتى لا يجوز له الانتقال منه الى غيره من الوجوه الا بعد تساوي حال الروايتين فح لا يمكن الاستغناء ومن يدعي ذلك فعليه اقامة الحجة ونحن لا ندعي ان علم الرجال لا يفيد ترجيحا اصلا بل ندعي انه لا يفيد ترجيحا معتبرا عند الشارع كما قاله الفاضل ره ومع التنزل فندعي ان فائدته تحصل من غيره فلا احتياج اليه مثل الاحتياج الى علوم العربية فان كان ولا بد فيكون من المكملات لا من الضروريات هذا وتفصيل القول وتنقيحه هو ان الاصول والكتب لا تخرج من اقسام ثلثة لانها اما ان تكون معروضة على الائمة ع فلم ينكروا ما فيه بل مدحوا المؤلفين واثنوا عليهم واما ان تكون مشتهرة بين الطائفة بحيث يعلم قطعا ان الائمة ع كانوا عالمين بان شيعتهم يعملون بها ويفتون بما فيها من الاحاديث المنسوبة فيها اليهم ع واما ان تكون نسبتها الى مؤلفيها مشهورة متواترة كان المؤلفون ممن يوثق بهم ويعتمد على روايتهم لا بمعنى القطع بصدور جميع ما رووه عن المعصوم ع بل بمعنى حصول الظن الا ترى ان التهذيب مثلا كتاب مشهور ومؤلفه ثقة فاضل ومدار العلماء هو الرجوع اليه ولا يوجب هذا الارجحية بالنسبة الى ما في غيره من الكتب الغير المشهورة فعلى هذا نقول ان ملاحظة السند في القسمين الاولين وتحصيل الظن بما في كتب الرجال امر لا طائل تحته واما الاخير فنفضل المؤلف وعدالته بل وحكمه وشهادته بصحة احاديث كتابه يفيدنا ازيد مما يفيده علم الرجال ومع ذلك فالاولى والاحوط

والتهذيب والاستبصار ماخوذة من اصول وكتب معتمدة معول عليها كان مدار العمل عليها عند الشيعة وكان عدة من الائمة ع عالما بان شيعتهم يعملون بها في الاقطار والامصار وكان مدار مقابلة الحديث وسماعه في زمن العسكريين ع بل بعد زمن الصادق ع على هذه الكتب ولم ينكر احد من الائمة ع على احد من الشيعة في ذلك بل قد عرض عدة من الكتب عليهم ككتاب الحلبي وكتاب حريز وكتاب سليم ابن قيس الهلالي وغير ذلك والعلم باخذ الكتب الاربعة من هذه الاصول المعتمدة يحصل من اخبار المحمدين الثلثة رحمهم الله على ما مفصلا ومن شهادة القرائن بان تمكنهم من اخذ الاخبار من هذه الكتب المعتمدة يمنعهم من اخذها من الكتب التي لا يجوز العمل بها والعادة شاهدة بان من صنف كتابا وتمكن من ايراد ما هو الحق عنده لا يرضى بايراد المشتبهات والمشكوكات اذا عرفت هذا فنقول انا لما حصل لنا علم عادي بان اخبار الكتب الاربعة ماخوذة من كتب معتمدة بين الشيعة فنحن لا نحتاج الى العلم باحوال الرجال فيما لا معارض له واما مع التعارض فنحن نتفحص عما به يحصل به رجحان احد المتعارضين على الاخر عند النفس من العرض على كتاب الله وعلى مذهب العامة ومن حال الراوي وكثرته وثقته ونحو ذلك ولا شك في حصول الرجحان عند النفس بسبب تعديل المعدلين وان ورد عليه ما ذكرت من الشكوك ومن لم يحصل عنده رجحان بذلك فحكمه ما سيجيء في بحث التراجيح ان شاء الله فان قلت فعلى هذا يكون اخبار الكتب الاربعة قطعية الصدور من المعصوم ع كما قال به المورد المذكور قلت لا يلزم من كون جواز العمل بهذه الكتب قطعيا كون اخبارها قطعية الصدور من المعصوم ع اذ يجوز من المعصوم ع تجويز العمل بكتاب يشتمل على الاخبار الكثيرة بحيث يعلم صدور بعضها منه ومن غيره من الائمة ع لعدم تمكنه من تمييز الصحيح عن غيره لتقية او ضيق وقت او نحو ذلك وهذا غير خفي فان قلت اذا جاز العمل بما في هذه الكتب فلا يحتاج في العمل الى العلم باحوال الرجال عند التعارض ايضا اذ يصير من قبيل تعارض قطعيين وحكمه الرجحان او التخيير او التوقف او الاحتياط كما سيجيء ان شاء الله تعالى قلت قد عرفت ان قطعية العمل لا يقتضي قطعية الحديث متن

لنا ملاحظة السند عند التعارض **قوله** ره قلت قد عرفت الخ **اقول** اذا علم المعصوم ع ان شيعته يعملون بما في كتب حريز مثلا ولم ينكر بل قررهم على هذا العمل بل نح لا فرق بين هذا التقرير وبين ان يسمع العامل جميع ما في الكتاب منه ع شفاها في جواز العمل للمفتي بنفسه وافتائه للغير بان الواجب عليك ان تفعل كذا وتترك كذا نعم لو اراد احد ان يخبر بحكم الله الواقعي فلا بد له من القطع بصدور الحديث اذا لم يكن هناك احتمال للتقية وكان الخبر ناصا فيما يستفاد منه وهذا امر لا يهمنا اذا عرفت هذا فنقول هذا الذي دل على جواز العمل في صورة عدم التعارض من كون الحديث ماخوذا من الاصل المعروض على الامام ع وغيره هو بعينه دليل على جواز العمل مع التعارض اذا كان المتعارضان موجودين في الاصول والكتب المذكورة فما الذي فرق بين الصورتين ووجود المتعارضين انما يدل على ان حكم الله الواقعي هو احدهما لا كلاهما اذ لا تناقض في الواقع ولا يضرنا الجهل بالواقع اذا كان لنا محيص للعمل وهو تجويزهم ع العمل بما في الاصول مع عدم خلوها عن المتعارضين واما بيانهم ع علاج التعارض بملاحظة حال الراوي فالظاهر على قولنا المصورة انه ينفع عند الظن بجواز العمل لا انه قال في صورة تعارض القطعيين ان حكمه الرجحان الى اخر ما قال وقد عرفت ان حكم العمل لا يختلف في صورة القطع في الصدور وبتجويزهم ع العمل وعمل العلماء لا يصير حجة ما لم يبلغ حد الاجماع **قوله** ره فاما بعد التفتيش الخ هذا الكلام الخ يدل على ان بعض الرواية يعلم حالهم من غير علم الرجال والاصحاب من هذه الجملة وان البعض من مشايخ الاجازة لا يضر ضعفهم او جهالتهم فلا يبقى من الرواة الا من لا يعلم حديثه من الاصل او له اصل لا اصل له فتدبر **قوله** ره العاشر ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة الخ الظاهر ان نسبة المقدمات المذكورة من الشرائط والمكملات الى تلك الملكة ليست نسبة ايجابية بمعنى وجوب حصولها عند تحصيل هذه المذكورات بل نسبتها اليه نسبة اعدادية فان كان للنفس استعداد وذاق وصفاء غريزي لعبت لها نفعد

ونحن قد حصل لنا القطع بجواز العمل في صورة عدم التعارض ولهذا ترى جل الفقهاء بل كلهم يستدلون على المطالب بالاخبار الضعيفة الضعيفة السند ويكفي في ذلك ملاحظة الكتب الاستدلالية للشيخ والسيد المرتضى والعلامة والمحقق وابن ادريس وغيرهم واما مع التعارض فقد وجدناهم لا يطرحون المتعارضين بل يفتشون عما يحصل به عندهم رجحان احدهما على الاخر في انفسهم من ملاحظة حال الراوي ونحو ذلك والحاصل ان المعلوم هو جواز العمل بهذه الاخبار عند عدم التعارض واما في صورة التعارض فجواز العمل باحدهما مع امكان ترجيح احدهما على الاخر بملاحظة حال الراوي ونحوه غير معلوم بل المعلوم من حال السلف عدم العمل بدون التفتيش فيحتاج الى التفتيش عن حال الرواة لان من جملة ما يحصل به الترجيح ضرورة على ان الشكوك المذكورة مصادمة للضرورة اذ ربما يحصل من التفتيش العلم العادي بعدالة بعض الرواة وضبطه وديانته فانا بعد التفتيش حصل لنا القطع بثقة مثل سلمان الفارسي والمقداد وابي ذر وعمار ونظرائهم وزرارة وبريد وابي بصير المرادي والفضيل ونظرائهم وجميل بن دراج ونظرائهم وانكار ذلك مكابرة وربما الحكم بعدالة شخص لم نره ولم يشهد عندنا من يعتمد على قوله بل بمجرد الاطلاع على احوال الرجل وسيرته وعلمنا بعدالة مثل الشيخ ابي جعفر الطوسي والسيد المرتضى والمحقق وامثالهم من هذا القبيل فانا قبل ملاحظة كتب الرجال لكان هذا العلم حاصلا لنا من تقديم العلماء اياهم والاقتداء بهم الى غير ذلك من القرائن فلا يلزم من الشكوك المذكورة سد باب الاحتياج الى علم الرجال والتفتيش عن احوالهم هذا العلم لا يحصل الا في قليل من الرواة غير اصحاب الاصول واما اصحاب الاصول فيمكن تحصيل هذا العلم في كثير منهم ثم تحصيل العلم بان الرجال الذين بينهم وبين مصنفي الكتب الاربعة من شيوخ الاجازة فلا يضر عدم عدالتهم في صحة الحديث وايضا فان بعض الرواة قد ورد الاخبار من الائمة ع الاطهار بلعنهم وذمهم والاجتناب عنهم وبانهم من الكذابين والمفترين مثل فارس بن حاتم القزويني وابي الخطاب محمد بن ابي زينب والمغيرة ابن سعيد ونظرائهم ويشكل جواز العمل بروايات هؤلاء الملعونين الكذابين وان كانت موجودة في الكتب الاربعة الا ان تكون معتضدة بتلك القرائن المذكورة باحدى متن

تحقق هذه المقدمات ما يفيض عليها تلك الملكة من مبدئها الفياض والا فلا وكان التجربة تشهد بذلك وما اشبه هذا بمن صرف عمره في المنطق وبلغ منه الغاية وهو لا يقدر على ترتيب قياس من عند نفسه الا بعضها بنصب ولغوب وعن علم الطب وهو عاجز عند العلاج ثم ان الطبيعة المستقيمة ليس للاكتساب فيها مدخل لا بالايجاب ولا بالاعداد بل هو فضل الله يؤتيه من يشاء وهو لا ينفك عن الملكة ان اعتبرنا فيها الاقتدار على رد الجزئيات الى القواعد واقتناص الفروع من الاصول والحكم بلزوم اللوازم الغير البينة وفردية الافراد كذلك بحسب الواقع واما من يرد الجزئي الى غير قاعدته ويقتنص الفرع من غير اصله ويحكم بلزوم ما ليس بلازم وبفردية ما ليس بفرد فهو شبيه بذي الملكة كشبه السوفسطائي بالحكيم هذا والظاهر من كلمات القوم في هذا المقام ان ما ذكروه من الشرائط وغيرها معدة لحصول ملكة استنباط جميع المسائل الفقهية سواء خرجت من القوة الى الفعل بان استنبط فقيه ام لم تخرج بعد وعلى هذا لا يسمح الزمان بمثل هذا الفقيه الا واحد بعد واحد في عصر بعد عصر بل لا يكاد يوجد انسان اذ هذه الملكة يكون على هذا التقدير امرا وجدانيا مقتضاه الاصابة في كل المسائل والصواب من طرفي النقيض لا يكون الا واحدا وانت لا ترى فقيهين متفقين في جميع ما استنبطاه ويكون العلم بوجوده اشكل لا من جانبنا اخبار المعصوم ع اذ ليس امرا محسوسا ينفع فيه شهادة العدلين ونحن نرى من يغلط في استنباطه ناصبا نفسه للافتاء من غير نكير لا سيما اذا كان قليل الكبت نادر السقطة ومن اين يحصل لنا العلم بذي الملكة الاول حتى يعرض فتاوى هذا على فتاويه والظاهر ان الاستقامة بحسب الواقع غير معتبرة من حيث القطع بل المعتبر ظن تحقق الاستقامة في اغلب المسائل كما سيشير المصنف اليه ح وح فوجود مثل ذي الملكة كذلك ليس بعزيز ونحن نعلم بالضرورة بعد الرجوع الى مصنفات الفقهاء انهم كانوا ذوي الملكات كذلك والشبهة هناك

لانا لانعلم ان قدمائنا كانوا يعملون باخبار هؤلاء وان كانت مودعة فى الاصول المعتمدة فيحتاج الى معرفة الرجال ليتميز من نص بعدم جواز
العمل برواياتهم من غيرهم واعلم ان ههنا اشياء اخر سوى العلوم المذكورة لها مدخلية فى الاجتهاد اما بالشرطية او المكملية الاول
علم المعانى ولم يذكروا الاكثر فى العلوم الاجتهادية وجعله بعضهم من المكملات وعده بعض العامة من الشرائط وهو المنقول عن السيد
الاجل المرتضى فى الذريعة وعن الشهيد الثانى فى كتاب داب العالم والمتعلم وعن الشيخ احمد المتوج البحرانى فى كتاب كفاية الطالبين
الثانى علم البيان ولم يفرق احد بينه وبين علم المعانى فى الشرطية والمكملية الا ابن جمهور فانه قد عد المعانى من المكملات وسكت عن البيان وعلل
بان احوال الاسناد الخبرى انما يعلم منه وهو من مكملات العلوم العربية الثالث علم البديع ولم اجد احدا ذكره الا ما نقل عن الشهيد
الثانى فى الكتاب المذكور وصاحب كتاب كفاية الطالبين فانهما عدا العلوم الثلثة اجمع فى شرائط الاجتهاد والحق عدم توقف
الاجتهاد على العلوم الثلثة اما على
تقدير صحة التجزى فظ واما على تقدير
عدم صحة التجزى فلان فهم معانى
العبارات لا يحتاج فيه الى هذه العلوم
لان فى هذه يبحث عن الزوائد على اصل
المراد فان المعانى علم يبحث فيه عن
الاحوال التى بها يطابق الكلام لمقتضى
الحال كاحوال الاسناد الخبرى والمسند
اليه والمسند ومتعلقات الفعل و
القصر والانشاء والفصل والوصل
والايجاز والاطناب والمساواة وبعض
مباحث القصر والانشاء المحتاج اليه
يذكر فى كتب الاصول والبيان باب
عطف على المعانى علم يعرف به ايراد
المعنى الواحد بطرق مختلفة وما يتعلق
بالفقه من احكام الحقيقة والمجاز مذكور
فى كتب الاصول ايضا والبديع علم
يعرف به وجوه محسنات الكلام وليس
شئ من مباحثه مما يتوقف عليه الفقه
نعم لو ثبت تقدم الفصيح على غيره و
الافصح على الفصيح فى باب التراجيح امكن
القول بالاحتياج الى هذه العلوم الثلثة
لغير المتجزى وله فى بعض الاحيان متن

شبهة فى مقابل الضرورى ثم انه لا تفاوت بين المجتهدين المطلقين فى نفس الملكة وان تفاوتا
فى سرعة الانتقال وبطوءه واما الاستقامة فتفاوت فيها الحال بحسب الغلبة والاغلبية
وقد مر ويجيئ ان شاء الله تعالى انه لا دليل على جواز استنباط المسائل من القواعد التى يحتاج
الى الاستنباط منها الى الملكة **قوله** ره واما عند وجود المعارض الخ ان كان مراده من الترجيح
الترجيح من الطرق التى عينها وقررها الائمة عم فذلك غير محتاج الى الملكة اما للعاجز من
الترجيح فلان كل احد اذا نظر فى رأى المعصوم تارة يقول بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم و
مرة يذكر وجوها اخرى يعلم ان هذا الاختلاف ليس الا للتخيير بين التخيير وسائر وجوه الترجيح
الاول للعاجز والثانى للقادر وكل احد يعرف من نفسه العجز واما القادر على تلك التراجيح
فلان مدارها على العلم بمحكمات الكتاب والسنة وتتبع احوال الرواة واقوال العامة والخاصة
وتميز المشهور من الجزئى والفتوى والعلم بطريق الاحتياط فى العمل والتوقف وجميع ذلك يكفيه
قليل من العلم والقوة **قوله** وكذا العلم باللوازم الغير البينة الخ قد مر ان الناس قواعد يستنبط
منها بعض المسائل من غير احتياج الى الملكة وهى امور معينة معلومة ولا شاهد لنا فيما ادعينا
من التجربة فلنلتقط تلك القواعد ونجرب بانفسنا نعم نحن نقول ان هناك قواعد ومنها الاصوليون
ولما لم تكن كلمتهم متفقة ولم تكن تلك القواعد مقتبسة من مشكوة الولاية رأيتهم يختلفون فيها وكل
يتمسك بمقدمات دقيقة يعارض فيها الوهم العقل بل اكثرها اما من المغالطات او المقدمات المسلمة
بينهم التى ما جعل الله لها من سلطان فالترجيح بين تلك الاراء واستنباط المسائل من تلك القواعد
تحتاج الى تلك الملكة بل اخراج الحق من بينها اصعب الاشياء ولهذا ترى مثل العلامة تختلف اراؤه
فى كتبه اصولا وفروعا حسبما يظهر له من الخطاء فى الاصول وان شئت التفصيل والاطلاع على الشبهة
التى من اجلها عمل الاصوليون مناهج القواعد المخترعة فاستمع لما يتلى عليك اعلم ان الائمة عليهم

الق

اذ فصاحة الكلام وافصحيته مما لا يعلم فى مثل هذا الزمان الا بهذه العلوم الثلثة وكذا على تقدير تقدم الكلام الذى فيه تاكيد او مبالغة
على غيره وسيجيئ الكلام على هذه الامور فى باب التراجيح ان شاء الله تعالى ولكن لا شك فى مكملية هذه العلوم الثلثة للمجتهد الرابع بعض
مباحث علم الحساب كالاربعة المتناسبة والخطائين والجبر والمقابلة وهو ايضا مكمل وليس شرطا اما فى المتجزى فظاهر واما فى غيره فلانه
ليس على الفقيه الا الحكم بانقسام التركة بنسبة السهام واما تحقيق اطراف النسبة فليس فى ذمته مثلا عليه ان يحكم بان من اقر بشئ فهو مؤاخذ به او ليس
عليه بيان الكمية المقر بها فى قوله له على سبعة الا نصف ما لعمرو ولعمرو على ستة الا نصف ما لزيد مثلا فتامل الخامس بعض مسائل علم الهيئة
مثل ما يتعلق بكروية الارض للعلم بتقارب مطالع بعض البلاد مع بعض او تباعدهما وكذا لبعض مسائل الصوم مثل تجويز كون الشهر
ثمانية وعشرين يوما بالنسبة الى بعض الاشخاص السادس بعض مسائل الهندسة كالوباع بشكل العروس مثلا السابع بعض مسائل
الطب كما لو احتاج الى تحقيق القرن
ونحوه وليس هذه العلوم محتاجا اليها
لما عرفت فى لزوم الاحتياج الى بعض الصنايع
كالعلم بالغبن والعيوب ونحو ذلك
الثامن فروع الفقه ولم يذكره الاكثر
فى الشرائط والحق انه لا يكاد يحصل
العلم بحمل الاحاديث ومحاملها بدون
ممارسة فروع الفقه التاسع العلم
بمواقع الاجماع والخلاف لئلا يخالف الاجماع
وهذا شرط لا يستغنى غير المتجزى عنه
وهذا العلم انما يحصل فى هذا الزمان
بمطالعة الكتب الاستدلالية الفقهية
ككتب الشيخ والعلامة ونحوها العاشر
ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة
يتمكن بها من رد الجزئيات الى قواعدها
الكلية واقتناص الفروع من الاصول
وليس هذا الشرط مذكورا فى كلام جماعة
من الاصوليين وتحقيق المقام ان الدليل
النقلى اذا كان ظاهرا او نصا فى معناه
ولم يكن له معارض ولا لازم غير بين
ولا فرد غير بين الفردية فلا يحتاج
الحكم بمعناه والعمل به الى هذا الشرط
متن

القوا الينا اصولا واضحة ولكن قد يكون اندراج الاصغر تحت الاوسط خفيا لعارض من
العوارض فوضع الاصوليون قاعدة ليستنبط منها الاندراج واستدلوا عليها بدليل زعموا انها
ثابتة بمقدمات يقينية ايضا فتارة يكون اندراج الاصغر تحت الاوسط واضحا بينا والخفى انما
هو اثبات الكبرى وقد يكون كلاهما خفيا وقد يكون الملازمة واضحة ولكن ثبوت المقدم او بطلان
التالى يحتاج الى الدليل وقد يكون الامر بالعكس وقد يكون الكل خفيا وقطعية ادلة ما خفى منها
وان كانت محل النظر ولكن احتياج فهمها والاستنباط منها الى الملكة مما لا ريب فيه مثلا نقول
ان قولهم كل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر قاعدة ولكن فى دخول ماء ممزوج بماء ورد عديم الاوصاف
فى موضوع الحديث تامل فيقول الاصولى قد كنت علمت انه كان ماء قبل المزج والاصل بقاء
ما كان على ما كان مثال اخر نعلم ان غسل جزء من الراس مقدمة لغسل الوجه فيضم اليه الاصوليون
القاعدة اليقينية بزعمهم وهى ان كل مقدمة الواجب واجب فيحكمون بوجوبه مثال اخر لو كان هذا
الشئ مفهوم الموافقة فهو حجة والملازمة واضحة ويدعى الاصولى انه كذلك لانه علم كون شئ علة
لحكم من حديث او غيره فراها فى هذه المواضع اقوى واشد وعليه فقس ولا ريب عاقل فى
ان الواجب العمل بمقتضى ما يحصل اليقين به اعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع سواء كان
هناك اذن صريح من الشارع فى العمل ام لا لان الشارع لا يحكم بخلاف الواقع ولكن الخطب فى
هذا اليقين وانه من اين حصل فانظر انت الى الادلة الاصولية حتى يظهر لك انها مقدمات جدلية
ومغالطية ام مقدمات برهانية ثم ان بعض المتاخرين لما راى الامر كما قلناه مال الى ان كلها
او جلها ظنية ومع ذلك عمل بها ولعله زعم ان الاجماع واقع على جواز العمل بها وانت تعلم ما حال
هذا الاجماع فاتضح لك ان الشبهة للعمل بما فى الاصول ليس الا زعم ان ادلتها براهين قطعية
واجبة الاتباع فكن على بصيرة من امرك والمص ره سيقول بما هو الحق او بما هو قريب منه فى اخر مبحث

بل يكفى الشرائط السابقة مثلا العلم بان الكر من الماء لا ينجس بمجرد ملاقاة النجاسة من قوله اذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شئ لا يحتاج الى
اكثر من العلم بمعانى مفردات هذا الحديث من اللغة والعرف وبالهيئة التركيبية من النحو وهذا ضرورى واما عند وجود المعارض فيحتاج
الى الملكة المذكورة للترجيح وكذا العلم باللوازم الغير البينة كالحكم بوجوب المقدمة والنهى عن الاضداد عند الامر بالشئ وبمفهوم الموافقة
والمخالفة ونحوها وربما يحتمل كفاية العلم بالمطالب الاصولية لهذا القسم والعدة فى الاحتياج الى الملكة انما هو للحكم بفردية ما هو غير
بين الفردية للكلى المذكور فى الدليل ولمعارضه او لمقدمته او لضده او نحو ذلك مثلا العلم باندراج الكر الملفق من نصفين نجسين
مع عدم التغير فى الحديث المذكور حتى يحكم بصيرورته طاهرا او عدم اندراجه فيه فيحكم ببقائه على النجاسة يحتاج الى تامل تام وفهم
زكى وكذا فى اندراج من عنده من الماء ما لا يكفيه للوضوء الا مع مزجه بمضاف لا يسلبه الاطلاق فى غير الواجد للماء فيصح تيممه او فى مقتضى
وهو الواجد للماء فيبطل تيممه وكذا
فى اندراج الخارج من بيته للسفر
قبل حد الترخص فى الحاضر فيتم الصلوة
او فى المسافر فيقصر وكذا فى اندراج
حاج فى طريقه عدو لا يندفع الا
بمال وهو يقدر على ذلك المال فى
المستطيع فيجب عليه الحج او لا فلا يجب
وهذا القسم من الكثرة بحيث لا يعد
ولا يحصى ومعظم الخلافات بين
الفقهاء يرجع الى هذا ولا شك فى ان
العلم لهذا القسم ليعمل لنفسه او ليفتى
غيره يحتاج الى ملكة قوية وفهم زكى
وطبع صفى ويجب الاجتناب فى الحكم بان
هذا الشئ الجزئى فرد لهذا الكلى و
مندرج فيه عن الاعتماد على الظنون
الضعيفة والناشئة عن الهوى النفسانية
وينبغى ان يختبر نفسه فى الاستقامة
بمجالسة العلماء ومذاكرتهم وتصديق
جماعة منهم باستقامة طبعه بحيث
يحصل له الجزم بسببه بعدم اعوجاجه
فى الاغلب والا فلا يعتمد على افهامه
فى الاحكام التى من هذا القبيل
متن

تقليد الميت فانتظر ثم اعلم ان القواعد الكلية الاصولية لما كانت قطعية عندهم فاذا كان
اندراج الاصغر تحت الاوسط ضروريا او قطعيا بالبرهان تكون النتيجة قطعية كاستنباط
وجوب غسل جزء من الراس من القاعدة المعلومة ولما كانت اخبارنا المروية اكثرها اخبار احاد
غير محفوفة بالقرينة عندهم صارت الاحاديث عندهم ظنى المتن ظنى السند فتكون النتيجة المستفادة
من قواعد الاخبار ظنية لا محالة فقولنا هذا الماء طاهر المستنتج من قوله كل ماء طاهر ظنى
وهذا هو السر لطرحهم الخبر اذا كان مخالفا لما يستفاد من اصولهم فاحفظ وهذا الذى قلنا
ان لم يصر جوابا فهو لازم عليهم فتامل وسيجيئ تتمة هذا الكلام اذا عرفت هذه ظهر لك
ان ما يقول المص ره بانه محتاج الى الملكة من المسائل فنحن نقول به ايضا فاللازم عليه ان
يبين لنا حجية تلك القواعد حتى نقول ايضا بلزوم تحصيل الملكة ولم يبين بعد ولا يبين
قوله ره ولا شك فى ان العلم الخ قلت اذا قال لك الحنفى انه قد وقعت واقعة لا نص فيها
والمسلمون كلهم محتاجون اليها ولا مدرك لها الا المصالح المرسلة وهى انه قد تترس الكفار
المحاربون باسارى من المسلمين ونعلم قطعا انا لو لم نرمهم لغلب اهل الاسلام وصارت
بيضتهم فهل نرميهم لان المصلحة تقتضيه وهى ان حفظ الاسلام واهله مقصود للشارع
ام نتركهم حتى يقتل الكل ثم يقتل هؤلاء ايضا فما هو جوابك فهو جوابنا والحاصل ان المسئلة
اما ان تكون منصوصة او لا وحكم الاولى ظاهر وكذا الثانية لان الائمة اظهروا فلنرجع
اليه ففى المسئلة الاولى ان لم يكن دخول الماء فى الحديث ظاهرا نتوقف فى الافتاء ونحتاط
فى العمل او نقول لم يرد فى استعمال مثل هذا الماء نهى ولا نعلم نجاسته وهو طاهر وعلى ما
ذكرنا فقس جميع ما ذكره المص وما سيذكره وخير الكلام ما قل ودل **قوله** ره فان الملكة
المذكورة الخ قد عرفت ان تلك الملكة امر واحد تنقص وتزيد وتشتد وتضعف فكل انسان

ابا

ره بما قيل بجواز الاعتماد على شهادة عدلين خبيرين بذلك وهو محل اشكال تامل مع عدم حصول الجزم له من شهادتهما بانتفاء القرائن
فان قلت اعتبار هذا الشرط يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد والتالى باطل فكذا المقدم اما بيان الملازمة فان الملكة المذكورة امر غير
منضبط لانه لا يكاد يتفق اثنان فيها لاختلاف الطبايع غاية الاختلاف فليس ههنا مرتبة معينة يمكن ان يقال من له هذه المرتبة مجتهد دون
من هو دونها فلا يمكن تحصيل العلم باجتهاد احد واما بطلان التالى فلانه لا بد من التكاليف فى مثل هذا الزمان بدون العلم بالاجتهاد او غير
المجتهد لا يجوز له العمل باعتقاداته ولا يجوز لغيره العمل بقوله لما مر من الادلة على اعتبار كل شرط من الشرائط المذكورة للعمل بالاحكام الشرعية
وايضا اعتبار هذا الشرط يستلزم عدم وجوب الاجتهاد كفاية والتالى باطل بيان الملازمة ان هذه الملكة امر موهوب من الله تعالى لا
يمكن اكتسابه وان امكن تقويته فى الجملة بالكسب فانا نرى جماعة لا يمكنهم تحصيل مسائل لها عراقة فى النظرية فى الجملة وان صرفوا
اعمارهم فى تحصيلها بل نشاهد جماعة
لا يمكنهم الا تحصيل قليل من النظريات
الا بعد الكد التام والسعى البليغ فعلم
ان هذه الملكة مما لا يتحقق لها فى اكثر
الناس فلم يكن الاجتهاد واجبا عليهم
والا لزم التكليف بما لا يطاق واما بطلان
التالى فلانهم بين قائل بوجوبه عينا
كما نقله الشهيد فى الذكرى عن قدماء
اصحابنا وفقهاء حلب وبين قائل
بوجوبه الكفائى ومن خواص الواجب
الكفائى اثم الكل بتركه لا يقال الا
جتهاد ليس واجبا كفائيا بالنسبة الى
كل المكلفين بل بالنسبة الى صاحب
الملكة فعلى تقدير انتفائه لا يلزم الا
اثم صاحب الملكة المذكورة لانا نقول
شرط التكليف علم المكلف وقبل
الاجتهاد لا يتميز صاحب الملكة عن غيره
فلا يعلم احد انه مكلف بالاجتهاد بعد
علمه بانه صاحب الملكة وايضا يلزم
تاثيم غير المعين وانه غير معقول كما صرح
به فى تحقيق الواجب الكفائى متن

اذا راجع نفسه يجد حصولها له وعدمه واول مراتبها ما هو للمتجزى والغير يعلم بوجودها من اثارها
وهى الاستنباط واختلاف الفقهاء فى سرعة الاستنباط وبطئه وفى اصابة الحق وعدمها
لا دخل لها فى الملكة وعرفت ان المجتهدين المطلقين لا اختلاف بينهما زيادة ونقصانا وشدة
وضعفا وانما الاختلاف بينهما فى السرعة والبطوء والاستقامة وعدمها **قوله** ره انه هذه
الملكة امر موهوبى من الله تعالى الخ قد عرفت ان حصول العلوم النظرية معد لفيضان
تلك الملكة على المادة القابلة فيجب علينا تحصيلها بتحصيل المعد فلنا مدخل فيها نعم بعض
المواد بحسب الفطرة لا استعداد له لهذا الفيض كما اشرنا اليه انفا ثم المكلف اما ان يعلم
انه ممن لا استعداد له بحسب الفطرة واما ان يعلم استعداده واما ان يكون مجهول الحال
والتكليف لم يتعلق بالاول وانما يتعلق بالاخرين ظاهرا ثم بعد الاكتساب كل من حصلت له
يعلم انه فى الواقع مكلف ومن لم يحصل له يكشف ذلك عن عدم تعلق التكليف به واقعا
لكن لو تركوا جميعا التحصيل اثم الكل لعصيانهم **قوله** ره بين قائل الخ لم يقل احد بوجوب تحصيل
الملكة على كل المكلفين لا عينا ولا كفاية لان القائلين بالوجوب العينى يقولون بوجوب احد
الامرين احدهما تحصيل قوة بها يقتدر على معرفة مواقع اجماع العلماء ومعرفة ظواهر النصوص
ومعرفة ان الاصل فى المنافع الاباحة وفى المضار الحرمة فيعملون به عند فقد النص وثانيهما
الملكة المذكورة ويوجبون لكل واحد على من هو اهل له واما القائلون بالكفاية فيقولون
بوجوب تحصيلها على قسمين من المكلف كما قلناه **قوله** ره لانا نقول شرط التكليف الخ
المكلف الخ من قال بوجوب تحصيلها يقول اعلمهم الشارع انه وجب عليهم تحصيلها بتحصيل
ما يتوقف عليه وبعد تحصيله يجد من نفسه من حصلت له انه صاحب ملكة فيجب عليه الا
ويعلم غيره من استنباطاته ذو ملكة وان لم يكن ذلك الغير ذو ملكة فانا نعلم من معاملات

وايضا هذا الجواب خلاف ما صرحوا به من تاثيم الكل بترك الاجتهاد والجواب المحق عن كلا البحثين انا ما ادعينا اعتبار الملكة المذكورة في مطلق المجتهد بل اعتبرناها في المجتهد المطلق لما عرفت ان العلم بمعاني الادلة الشرعية الناصة او الظاهرة في معناها بلا معارض غير محتاج الى الملكة والاحتياج اليها انما هو لاجل العلم بحكم التراجيح او اللوازم الغير البينة او الجزئيات الغير البينة الاندراج تحت القواعد الكلية ونحو ذلك فان اراد المعترض بالاستغناء عن الملكة الاستغناء في القسم الاول فنعم الوفاق وان اراد الاستغناء في هذه الاقسام الاخر فلا نم اما ان اراد عدم الاحتياج في الاستعلام هذه الاقسام الى الملكة المذكورة فان اراد الاول فبطلانه ظاهر فانه كثيرا ما يقع الاحتياج الى العلم بحال هذه الاقسام مثلا ربما نحتاج الى ان نعلم ان مضغ الكر من الماء كل منها بنجس هل يطهر ان يمزجهما اولا وهذا العلم لا يحصل الا بان نعلم هل هو مندرج في قوله اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا اولا وهو يحتاج الى الملكة المذكورة وكما كنا نحتاج ان نعلم ان الحاج مع كانه طريقه عدو لا يندفع الا بمال وهو يقدر على اعطاء ذلك المال هل هو داخل في المستطيع الى الحج اولا وكذا نحتاج الى ان نعلم هل الدين المضيق يبطل الصلوة في اول الوقت اولا اذ ظاهر ان القول ببطلانها مما يتوقف على تمام الدليل الدال على ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد الخاص والقول بصحتها يتوقف على القدح في الدليل المذكور وكلاهما لا يتم بدون الملكة ومثل هذه المسائل المحتاج اليها اكثر من ان يحصى وان اراد الثاني اي عدم الاحتياج لاستعلام مثل هذه المسائل الى الملكة المذكورة فبطلانه من اجلى البديهيات لانا لا نعني بالملكة الا حالة بها يتمكن من ترجيح احد طرفي هذه المسائل فلا يتصور العلم بالنفي او الاثبات في هذه المسائل الا بالملكة ثم ان الدليل على الاستغناء في هذه الاقسام شبهة في مقابل الامر القطعي

متن

جالينوس انه ذو ملكة في الطب وان لم تكن طبيبا ومن لم يحصل له يقلده كما يقلده زمان التحصيل وما قلناه توضيح وتتميم لما سيقوله المصنف **قوله** ره بل اعتبرناها في المجتهد المطلق الخ قد عرفت ان المعتبر هو ايضا ذو ملكة غير كاملة ولعل المصنف فرض النزاع والكلام في المطلق **قوله** ره انما هو لاجل العلم الخ قد عرفت ان اللازم او الجزئي قد يكون بينا والملازمة والقاعدة او غيرها خفية فيحتاج فيهما والاستنباط منها الى الملكة **قوله** ره فان اراد المعترض الخ المعترض وان لم يدع الاستغناء ولكنه لازم لدليله والمصنف عارضه باثبات الاحتياج وقد عرفت حال الا **قوله** ره بجمع خلق كثير نعم اذا كان منهم من يعرف المجتهد عن غيره ولم يكن له مانع من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر **قوله** ره ويعرض ترجيحاته الخ قد قلنا انه يعرف من نفسه انه ذو ملكة او غيره يعرفه وان لم يكن ذا ملكة بل يكفيه ما قد من ممارسة كتب الفقه وفهمها **قوله** ره وجوابا **اقول** قال المحقق الفاضل المدقق رضي الدين والدنيا في كتاب لسان الخواص بعد ما ذكر جملة من تعريفات الخاصة والعامة والمراد من ذكر هذه الحدود تبين ان المعتبر في اصله التناول منزلة فضيلة هو الظن حتى ان من لم ياخذ لفظ الظن في تعريفه اخذ ما يجري مجراه من الاستنباط او الترجيح او نحوهما **اقول** فعلى هذا لا بد ان يقولوا بانه لا يتناول في الفقه قياس الا وهو مشتمل على ظن مثلا فو لنا غسل جزء من الراس مقدمة الواجب وان كان قطعيا باعتبار انه مقدمة لغسل الوجه ولكن وجوب غسل الوجه ظني وهذا كما ترى او يقولوا بخروج كل ما كان من هذا القبيل عن الفقه اصطلاحا والاشاعرة ولكنا نراهم بعيدون امثال هذه من المسائل ويتكلمون فيها وعليها وعلى هذا التقدير اي كون جميع المسائل الاجتهادية ظنية يمكن ان يكون ترجيح ما يستنبط من القواعد على ما يفهم من الاخبار لكون الظن بالاول ارجح وهذا ما وعدناك انفا **قوله** ره راجع الى نزاع لفظي يمكن ان يكون اشارة الى ان

وتفصيل الجواب عن الاعتراض الاول منع استلزام اعتبار الملكة المذكورة في الاجتهاد المطلق عدم العلم بوجود المجتهد اما في الاجتهاد والعلم بالاحكام التي هي من قبيل القسم الاول من القسمين المذكورين فظاهر لانا لم نعتبرها فيه واما في القسم الثاني فلان الاطلاع على هذه الملكة ليس بمتعذر بل ولا بمتعسر غاية التعسر بل يمكن بالمعاشرة وباخبار الجماعة وبشهادة العدلين المطلعين على قول وبنصب نفسه متعرضا للفتوى بجمع خلق كثير على ما قيل وبعرض ترجيحاته المخترعة على ترجيحات من هو معلوم انه صاحب الملكة وبنحو ذلك كما سيجيء انشاء الله تعالى في مسئلة على حدة وعدم انضباط الملكة المذكورة بمعنى ان لها مراتب مختلفة لا يوجب عدم العلم بها لان المراد بها حالة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول بحيث لا يقع الغلط منه غالبا ولها مراتب كثيرة المتصف بكل منها من يتعلق به احكام المجتهد وعن الاعتراض الثاني ايضا منع الملازمة والبيان الذي ذكره لم يكن دالا على نفي الوجوب الكفائي عن مطلق الاجتهاد اذ قد عرفت ان مراد عدم اعتبار الملكة المذكورة في العلم بالاحكام التي هي من قبيل القسم الاول من القسمين المذكورين اتفاقا فان قلت فهل الاجتهاد في الاحكام التي هي من قبيل القسم الثاني واجب ام لا قلت يمكن ان يقال انه واجب كفائي بالنسبة الى صاحبي الملكة قوله شرط التكليف اعلام المكلف وقبل الاجتهاد لا يتميز صاحب الملكة عن غيره الخ قلنا قبل الاجتهاد في القسم الثاني من الاحكام وبعد الاجتهاد في القسم الاول يتميز صاحب الملكة عن غيره باحدى الطرق المذكورة سابقا ولا يلزم تاثيم غير المعين لان عدم التعيين قبل الاجتهاد في القسم الاول من الاحكام مستند الى تقصيرهم من ترك الاجتهاد بالكلية وبعد تحقق التعيين لو لم يقصروا بترك المحض عن حالهم وبعضهم انما هو بتاثيم الكل بعدم الاجتهاد بالكلية فتامل متن

ما سماه قطعا ليس الا ما سموه ظنا بناء على ان الظن ما يقابل اليقين وقد ذكرنا عن رسالة هداية الابرار ما يؤيد ذلك فتذكر **قوله** ره وثانيا الخ **اقول** قد حقق الفاضل المحقق في الكتاب المذكور ما يقوله الاخباريون والمجتهدون منا ذكرته بطوله لما فيه من الفوائد الكثيرة والتحقيقات الانيقة وان كان بعض ما ذكره مخالفا لراي الفاضل صاحب الفوائد قال ره بعد ما ذكر ان اتباع الظن مذموم فان قلت لعل الظن المنهي عن اتباعه لا يشمل هذا الراجح المعتبر في الاجتهاد لاطلاق الظن على المرجوح وعلى ما حصل من غير امارة كالاعتقاد المبتدا وكذا العلم المامور بطلبه لا يختص بالجزم بل يشمل الظن الراجح خصوصا المتاخم للجزم ولا سيما الحاصل من تتبع المدارك المعلوم الحجية وح يمكن ان يرجع الخلاف في هذا المقام حقيقة الى ما اختلف فيه طوائف الخاصة مع العامة من اتباع الظنون الحاصلة من امثال القياس والاستحسان والمصالح المرسلة فيتحد مال طريق اهل الاجتهاد من الخاصة مع طريق امثالهم من اهل العلم قلنا هذا التوجيه ظاهر الفساد فان من تتبع الحقائق اللغوية والشرعية المضبوطة عند محققي علماء العربية والاصول وتامل في وجوه المراجحات المحاورات والمخاطبات العلمية ثم انصف من نفسه علم ان العقلاء العلماء لم يكن ان يتشاجروا من قديم الايام فيما كان تنازعهم فيه لفظيا لا طائل تحته فان قلت جواز اتباع الظن والاجتهاد في بعض المواضع كان ضروريا الدين كما في جهة القبلة وقيم المتلفات وارش الجنايات قلنا ان اهل العلم يفرقون بين نفس الحكم ومحله ويقولون ان الاجتهاد في محال الاحكام مرخص فيه اتفاقا وانما الممنوع منه المتنازع فيه بيننا وبين اهل الاجتهاد هو الاجتهاد في نفس الاحكام واصل مسائلها وايضا حصول الظن في تلك المحال مناط لحصول العلم بجواز العمل بمقتضاه بلا خلاف فيقع العمل على طبق العلم ايضا وان توسط الظن وما توهم من اجراء نظير ذلك في الظن الحاصل بالاجتهاد

وقال مولانا محمد امين الاسترابادي الذي ظهر لي من الروايات ان طلب العلم فريضة على كل مسلم في كل وقت بقدر ما يحتاج اليه الامة كما قالته العامة لانه غير منضبط بالنسبة الى الرعية والتكليف بغير المنضبط محال كما تقرر في الاصول في بحث علة القياس بل يفهم من الروايات ان علم الرعية بجميع ذلك من المحالات انتهى

(في الهامش: لا يجب كفاية طلب العلم بكل ما يحتاج اليه في ذلك الوقت و)

وهم و تنبيه قد بالغ المدقق مولانا محمد امين الاسترابادي في انكار الاجتهاد وزعم ان المجتهد فيه لا يكون الا ظنيا واحكامنا كلها قطعية لما مر من ان القران والسنة النبوية لا يجوز العمل بهما الا بعد تحقق ما يوافقهما في كلام العترة الطاهرة واخبار العترة كلها قطعية لما مر من الوجوه وجوابه ظاهر كلا ان اشتراط كون المجتهد فيه ظنيا ليس الا في كلام العامة والعلامة وقليل من اصحابنا والاكثر منا لم يذكروا الظن في تعريف الاجتهاد وقطعية الاحكام لا ينافي صحة الاجتهاد مع انه في الحقيقة راجع الى نزاع لفظي متن

واشتهر ان ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم وبنى عليه العلامة الحلي في التهذيب عد الفقه من العلوم مع كون مسائله اجتهادية مبنى على دعوى ان المظنون بعد بذل الجهد في الطلب معلوم جواز العمل به بامثال الدلائل التي عرفت حالها فتدبر فان قلت وكيف يتصور امكان حصول العلم بالاحكام والاستغناء عن الظن خصوصا في زمن الغيبة الكبرى وسد طريق مشاهدة المعصوم والسماع منه واختفاء مدارك الاحكام في هذه الازمان في امور نعلم انها لا يحصل لنا منها بالنسبة الى اكثر الاحكام الا الظن وان بذلنا جهدنا في التتبع والنظر والتامل تمام العمر قلنا امكان حصول العلم بالاحكام في هذه الازمان من هذه المدارك وكما هو عمدة اصل العلم مبني على تمهيد مقدمة هي ان العلم بالواقعية منها ما ليس من ضروريات الدين ولا جاز بامر انما لا انطلع فيه بل المطلوب تحصيل علم يقع العمل في التكاليف على طبقه وان كان حكم الله في الواقع ولا جاز بامرها ما لا انطلع فيه بل المطلوب تحصيل علم يقع العمل في التكاليف على طبقه وان كان حكم الله في الواقع على خلافه مثلا لو فرض ان معصوما امرنا بالامر بغسل الرجلين في الوضوء لمصلحة التقية او نحوها به لكنا عالمين بالعلم بلا شك وان كنا نعرف ان الحكم الواقعي في تلك المسالة المسح فاذا كان عملنا بهذا الذي وصل الينا وجوب الاخذ به ويعبر عنه الاستاد دام ظله في حواشي العدة بالحكم الواصل على طبق العلم مع علمنا بالحكم الواقعي ومخالفته له فعملنا في صورة جهلنا بالواقعي مع احتمال مطابقة الواصل له يكون على طبق العلم ايضا بطريق اولى فان قيل على هذا كلما تعارض العلمان القطعيان كان يلزم ان يتعين العمل بالواصل وهو مشكل بل كاد يكون تحكما بل يكون العكس ارجح للاصالة والاحتياط فنقول سر هذا اليقين العلم بان بعض الاحكام الواقعية في حق بعض المكلفين يمكن ان يتغير في بعض الاوقات لبعض المصالح ومعرفة تلك الخصوصيات لا يتيسر لنا الا بقول امنا

وثانيا انا لا نم قطعية صدور احاديثنا كلها عن المعصوم وعند الكلام فيه وبعد التسليم لا يلزم قطعية الحكم بل قلما يبلغ دلالة الاخبار على جميع ما يستفاد منها مرتبة القطع وهو في غاية الظهور وايضا شنع على اكثر فقهائنا قدس الله ارواحهم بانهم كانوا يفتون بمجرد ارائهم من غير دليل وانت قد عرفت ان كثيرا من الاحكام من قبيل اللوازم الغير البينة الا بالتامل والدليل ومن قبيل الجزئيات والافراد الغير البينة الفردية ونحو ذلك ولما كان العلم باندراج هذه الفروع في اصولها يحتاج الى طبيعة وقادة في حجية نقادة تحصل للبعض دون البعض لا يحسن لمن لا يحصل له الطعن على من حصلت فيه بانه افتى في الحكم الفلاني من غير دليل متن

الذين المعصومين عن الخطاء والكذب الذين امرنا باتباعهم مطلقا فعند صدور امرهم في حقنا على خلاف ما نعرفه من الحكم علمنا انه في حقنا تغير في ذلك الوقت فلا عبرة ح بعلمنا بانه كان في حقنا حكم في غير ذلك الوقت في الواقع فتعين الاجتناب عنه والاخذ بهذا الواصل فان قيل اذا كان كذلك يلزم ان يترك بالخبر الجامع لشروط العمل المستلزم للعلم بالحكم الواصل ظاهر القران المخالف له المعلوم به الحكم الواقعي مع انه رئيس الطائفة ره صرح في عدة الاصول بعدم صلاحيته لتخصيص عموم ظاهر القران فضلا عن تركه به فنقول وجوب العمل بظاهر القران وان كان من ضروريات الدين ولكنه لا يستلزم العلم بالحكم الواقعي بل الواقعي انما يعلم من نصه السالم عن احتمال الخلاف المعلوم بقاء حكمه ولعل العلم بمنصوصه كان في الاحكام يكون مختصا باهله دون الرعية وايضا العمل بالخبر الجامع للشروط وان كان امرا ثابتا واجبا لكنه ليس مطلقا بل اذا لم يكن له معارض اقوى مع انه يمكن ان يقال عدم العلم بالمعارض هو عمدة الشروط بل يرجع كلها اليه عند التحقيق واشتمل الفرض على خلافه فلم يتحقق على هذا الفرض معارضة بين الواقعي والواصل وقد كان الكلام فيها اذا تمهدت هذه المقدمة واتضح الفرق بين الواقعي والواصل وتبين ان العلم المطلوب لاهله المناط للعمل هو العلم بالحكم الواصل سواء كان مطابقا للواقعي ام لا فاعلم انهم مطبقون على ان المكلفين بعد النبي مامورون باتباع الكتاب وباتباع عترته لتواتر وصيته بهما بعنوان انه اخلفهما فيهم لئلا يضل من تمسك بهما متواترا معنويا حتى انه لا انكره من المخالفين ايضا وان كان بين نقلتهما اختلاف لفظي لا يؤثر غير مؤثر في المعنى فلهذا يكون عدم اقبالهم في تحصيل العلم بطريق العمل بعد كتاب الله تعالى الى الاخبار المروية عن اهل البيت ع ويقال لهم لهذا الاعتبار الاخباريون بما اتفقوا على ان ظاهر الكتاب المعلوم الظهور الغير المخالف لما يدل عليه العقل اذا لم يكن له معارض

مثلا وعما يتوهم ان القول بوجوب القصد بالبسملة الى سورة معينة في الصلوة قول بالحكم الشرعي من غير دليل اذ لا نص يدل على ذلك
الوجوب وهو باطل لان من قال به يقول انه قد ورد النصوص بوجوب قراءة سورة كاملة ولا يتحقق السورة الكاملة الا مع القصد
المذكور لان البسملة لما كانت مشتركة لا تصير جزءا الا بالقصد والغرض ان فتاوى الفقهاء كلها راجعة الى احد من الادلة التي هي في
الابتاع عندهم ولا اقول بامتناع الغلط والخطاء عليهم اذ غير المعصوم لا ينفك عن السهو والخطاء اذ احد من العقلاء لم يجوز القول
في الاحكام الشرعية من غير دليل ومعلوم ان ادلة الشرع منحصرة عند فقهاء الشيعة كلهم كما صرحوا به في جميع كتبهم الاصولية في القرآن
والحديث الصحيح والاجماع الذي علم دخول المعصوم فيه والادلة العقلية التي قدمنا الكلام فيها والفتاوى الراجعة الى الادلة العقلية
وهي الاستصحاب واقسام المفهوم
قليلة في كلامهم والمعظم من قبيل
الجزئيات المندرجة تحت اصولها
التي لا يمكن ارجاعها الى احد من الادلة
العقلية والادلة عند معظم العامة
ايضا منحصرة في اشياء مخصوصة نعم
قليل من اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله
كانوا يعملون بالراي ويسمون باصحاب
الراي والظاهر انه اما العمل بالاستحسان
او المصالح المرسلة اذ لا يتصور غيرهما
وكيف يتوهم من له ادنى شائبة من العقل
ان معظم فقهائنا كالمفيد والمرتضى
والشيخ الطوسي وتلامذتهم والمحقق
والعلامة وجميع المتاخرين كانوا يعملون
في الاحكام الشرعية بما لم يعمل بها اكثر
العامة ايضا فان الفتاوى المذكورة
في كتب العلامة والمحقق وغيرهما من
المتاخرين قل ما يخلو عنها كتب
الشيخ الطوسي ونظرائه مثل ابن ابي عقيل
وابن الجنيد والمرتضى وغيرهم كما هو
مذكور في كتب الاستدلال متن

تعين العمل به بدون اعتبار الظن بان ما هو مدلول هذا الظاهر هو الحكم الواقعي او غيره واذا
وجد له معارض فان كان من غير الكتاب والاخبار المعول عليها فلا يلتفت اليه اصلا واما
اذا كان من الكتاب ايضا ولم يمكن الجمع بوجه ولم يعرف المتقدم والمتاخر في النزول فيجب التوقف
فيه والرجوع الى هذه الاخبار المأثورة المتداولة كما اذا لم يوجد الحكم في ظاهر الكتاب اصلا
واما ان كان من الاخبار المذكورة فان كان خبرا غير قابل للتاويل معلوم الصدور عن المعصوم
بالتواتر وما في حكمه كاجماع الطائفة المحقة الدالة على وجود مثل هذا الخبر فمخصص او مأول
والوجه في الجميع ظاهر وان كان من اخبار الاحاد فان كان جامعا للشروط وجوب العمل به لولا
هذا الظاهر فلا يعتبر لمعارضته كما مر ثم قال ره واما بالنسبة الى آثار اهل البيت المقرون
بالكتاب وصية النبي صلى الله عليه وآله الموافقة لارشاد محكمات الكتاب فسلكهم ان يعملوا بمضمون ظاهر
اخبار متواترة بين خواص الطائفة المحقة من شيعتهم مضبوطة في اصولهم مرتبة في مصنفاتهم
معمول بها بينهم من عصر ظهور ائمتهم لحصول العلم لهم من انضمام تتبع الاحوال والاوضاع
والقرائن والامارات الى دلائل حجيتهم الى آخر الزمان بان المكلفين في زمن الغيبة يهتدون
بهذه الانوار ويجوز لهم الاخذ بظواهرها بل يتعين بما لم يكن على خلافه دليل قطعي او معارض
من الكتاب ثم قال قدس سره فان قلت سلمنا ان عمل القدماء من الاخباريين على طبق العلم
لهم بجواز الاخذ بظواهر ما وصل اليهم من مشايخهم من هذه الاخبار فيجوز ان يكون حصول
هذا العلم مختصا بهم لقرب ازمانهم من زمان ظهور ائمتهم عليهم السلام والمراد انه كيف يحصل هذا
العلم لنا في هذه الازمان فاجاب بالادلة المفيدة للقطع بجواز العمل باخبار الاحاد المروية
في كتب الحديث المشهورة ثم قال فهذه العلوم الحاصلة لنا بالتتبع مع ما انضم اليها بالضرورة
الدينية من عدم جواز رد قول مؤمن في خبر لم يظهر لنا دليل على كذبه تستلزم القطع الذي

لايمكن

وقد نقل اغلاطا من العلامة ره يعلم بادنى تامل انه هو الغالط فيها وذكر ان الشهيد الثاني ره نقل في شرح الشرايع عن العلامة انه
قال في القواعد في مسئلة افتيت بهذا بمجرد رايي ولم اجد فيها نصا واثرا وانا اقول حاشا ثم حاشا ذلك من مثل العلامة بل ممن له
ادنى فضل وورع وقد تصفحت من اول شرح الشرايع الى اول كتاب الميراث من اول شرح الشرايع فما وجدت مما نقله عينا ولا اثرا
وهذا القواعد حاضر وكيف والعلامة ينادي في كتبه الاصولية بانحصار الادلة في الكتاب والسنة والاجماع والقياس المنصوص العلة
والاستصحاب ثم يفتي بالراي الذي لم يعمل به الا شاذ من الحنفية نعم نقل الشهيد في الشرح في كتاب الصلح عن التذكرة انه قال في مسئلة
ولست اعرف في هذه المسالة بالخصوصية نصا من الخاصة ولا من العامة وانما صرت الى ما قلت عن اجتهاد انتهى وظاهر ان مراده
بالاجتهاد هو الاستدلال بالعمومات
فانه استدل على فتواه في هذه المسالة
بجواز تصرف الانسان في ملكه كيف
شاء ودلالة العمومات عليه ظاهرة و
قد وجدت مواضع مما ادعى من اغلاط
العلامة غير موافق لعبارة الكتاب
الذي نقله عنه فان قال لا يجوز رد
الفروع والجزئيات الى اصولها قلنا
لا شك انا اذا علمنا ان هذا الحكم متعلق
بهذا الكلي وعلمنا ان هذا الشيء الخاص
فرد لهذا الكلي يحصل لنا العلم بان ذلك
الحكم متعلق بذلك الشيء الخاص فان
قال ان فردية الفرد لا بد ان يكون قطعيا
حتى يصح الحكم مع ان الفقهاء يحكمون
بمجرد الظن قلنا الذي ذكره الفقهاء
الحكم على الاشياء بالادلة الظنية التي
ثبت حجيتها في الشرع ولا يعلم من ذلك
انهم كانوا يكتفون في فردية الفرد و
اندراج الجزئي بالظن حتى يصح الطعن
مع انه يمكن الاستدلال على هذا الظن
ايضا بما يستدل به على حجية خبر الواحد
كما لا يخفى متن

لا يمكن القدح فيه بالشبهات بانه اذا وصل الينا من نثق في الدين محتاطا عن القول بغير علم
معتمد من رواة احاديثهم شيء من تلك العلوم يجوز لنا الاخذ به وان كان خاليا عن
ذكر السند بل وعن ذكر المعصوم ايضا خاصا او عاما فلو ذكر لنا مع ذلك شيئا منها ايضا
فهو الفضل فكيف اذا وصل الينا بهذه العلوم من المشايخ العظام المجتمعة كلمة العلماء
المتتبعين لاحوالهم على فضلهم وديانتهم وورعهم كمشايخنا المصنفين للاصول الاربعة الشهيرة
المشتهرة وكالشيخ الاجل المفيد والسيد المرتضى علم الهدى والسيد رضي الدين جامع
لنهج البلاغة وامثالهم رضوان الله عليهم وشكر الله مساعيهم فثبت بذلك معرفتنا بجواز
العمل بما في كتبهم ومصنفاتهم المعلوم استنادها اليهم بالتواتر ونحوه ثم كيف اذا كان الكتاب
من مشاهير تلك المشايخ واقدمهم زمانا واورعهم في الدين واورعهم واتقنهم في مراتب العرفان
واليقين باتفاق جميع الطائفة بل باجماع العامة والخاصة كالشيخ الجليل ثقة الاسلام وعين
خواص الانام ابي جعفر محمد بن يعقوب الرازي الكليني قدس الله روحه ونور ضريحه فانه
اعترف بفضله الموافق والمخالف والمنصف والمعاند حتى ان زيارة قبره في باب الجسر ببغداد
من المخالفين والمعاندين ايضا والاستمداد ببركته والتضرع عند تربته والتعبير عنه بشيخ
المشايخ مستمرة الى الان يكفي لنا كتابه الكافي الذي نقل عن اذكياء الفضلاء انه لم يصنف
في الاسلام كتاب يوازيه او يدانيه فان امتيازه بالوثاقة والمتانة والاحكام والاتقان من سائر
التصانيف عند اللبيب الفطن كامتياز الشمس من سائر النجوم حتى انه مع ظهور جلالته
عن ارتكاب اطراء ومبالغة خصوصا فيما يرجع الى تحسين نفسه وصف في خطبته بانه كتاب
يجمع فيه من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد
علم الدين والعمل بالآثار الصحيحة عن الصادقين والسنن القائمة التي عليها مدار العمل وبها

قال واما الراي فالصحيح عندنا انه عبارة عن المذهب والاعتقاد الحاصل من الامارات والظنون هذا حاصل كلامه وظاهر ايضا
ان الاجتهاد في كلامه ليس بمعناه المعروف وقد ورد ذم الاجتهاد في بعض الاخبار وهو بهذا المعنى الثاني فكان هذا هو الباعث
لانكار الاجتهاد للقائل المذكور وهو غلط ناش من الاشتراك اللفظي وانكاره الاجتهاد مستند بغلط جماعة من المجتهدين شبيه باستدلال
عوام العامة على عدم صحة مذهب الشيعة بتركهم لصلوة الجماعة واستدلال جماعة من جهلة العوام على ذم العلم بان جل علماء هذا الزمان
حريصون على الدنيا وهو مذموم اذ عمل بعض من المجتهدين بمجرد رايه او غلطه في بعض الاحكام على تقدير تسليمه لا يوجب بطلان الاجتهاد
اي العلم بالاحكام من ادلتها التفصيلية وهو من البديهيات ومما يستدل له بانا لا ننكر الاجتهاد الا بمعنى ان العمل بالادلة والاحاديث لا
يتوقف على الملكة المذكورة اذ ظاهر ان هذه الاحاديث والاخبار كان يعمل بها في عصر الائمة كل من سمعها من الشيعة من العوام
والعلماء وانكار ذلك مكابرة فتم نقل
عن احد من الائمة عليهم السلام الانكار على احد
من الشيعة وهذا مما يوجب القطع
بجواز العمل بها لكل من فهمها من غير
توقف على امر اخر وجوابه انك قد عرفت
وجه الاحتياج الى الشرائط المذكورة
في هذه الاعصار دون عصر الائمة
وعرفت ان الاحتياج الى الملكة المذكورة
انما هو للعمل باللوازم الغير البينة اللزوم
والافراد الغير البينة الفردية وفهم ذلك
لا للعمل بما طابق الاخبار ومدلولاتها
الصريحة واما العمل باللوازم والافراد
الغير البينة فلا يعلم من حالهم العمل بها
والذي هو معلوم من حال السلف
هو عملهم بهذه الاخبار ومدلولاتها
الصريحة واما العمل باللوازم والافراد
الغير البينة فلا يعلم من حالهم العمل بها
بدون الملكة بل هو بديهي البطلان
فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم الاستغناء
عن الملكة للعمل بالمدلولات الصريحة
للاخبار ولو كان لها معارض ونحوه
خلافه قلت المعلوم من حال السلف
العمل بما سمعوه من الاخبار المعتمدة متن

من المخالفين جامع في الاصول في وصفه قدس سره انه مجدد مذهب اهل البيت عليهم السلام
في راس المائة الثالثة بعد ما ذكر ان علي بن موسى الرضا هو المجدد لهذا المذهب في راس
المائة الثانية وذلك لما رووا عن النبي صلى الله عليه وآله من وجوب بعث مجدد الدين في راس كل
مائة فتدبر وعلم ايضا مما صرح قدس سره في هذا الكتاب بان ما ذكر في كتابه هذا هو
من الآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام التي بالعمل بها يؤدى فرض الله عز وجل وسنة نبيه
عدم الاحتياج فيه الى الفحص والتفتيش عن احوال رجال اسناده وانه فصل مذكور على سبيل
التبرك بذكر المشايخ او لدفع طعن المخالفين ان كتب احاديثهم غير معنعنة كما قيل وانه غير
موقوف على تحقيقه صحة الاحاديث المسطورة فيه ثم قال ره فان قلت فكيف الحال في
صورة تعارض الروايات قلنا قد مرت الاشارة الى ان طريق الترجيح ايضا بينها في هذه
مستفاد منها ايضا بدون احتياج الى خارج كما يلوح من لفظ ما يكتفي به المتعلم من خطبة
الكافي وان الاحوط والاوسع الاخذ بكل ما شاء المكلف منها من باب التسليم لا من باب
اتباع الظن ولا من باب الاستحسان بميل النفس والهوى ولا من باب كون الاخذ باحدهما
اسهل وامثال ذلك فان قلت هذا كله انما يجري في عمل من يمكنه الرجوع الى تلك الاصول
والاستفادة منها فكيف حال من لا يمكنه ذلك كالعامي قلنا يعلم كل عامي وصل اليه
وجوب طلب العلم في مسائله المحتاج اليها وكل من لم يصل اليه ذلك فيكون معذورا وانه مطلوب
هذا انما يحصل له من استفادته من العلماء الموثوق بهم فيعلم وجوب الرجوع اليهم فيما يحتاج اليه
بعمل بنفسه او لطريق سلوكه مع غيره كما في صورة التنازع ومعلوم له ايضا انه لا يحصل معرفة
العالم عن غيره وكذا الموثق به من غيره الا بنحو من التفتيش والتتبع فبعد تحصيل تلك المعرفة
اذا رجع الى عالم في تعلم مسئلة يعلم انه يلزم عليه الاخذ به فيترتب علمه على العلم ايضا واما

من المخالفين

من غير الفحص عن المعارض ولا يلزم منه الاستغناء عن الملكة بعد الاطلاع على المعارض وسيجئ لهذا زيادة بيان فى بحث التراجيح
ان شاء الله تعالى فان قلت لا يجوز العمل الا بالمدلولات الصريحة لان اللوازم والافراد الغير البينة ان كانت ظنية فلا يجوز العمل بها للادلة
الدالة على النهى عن العمل بالظن ولقوله ما تعلمون فقولوا وما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وهذا داخل فيما لا تعلمون فيجب التوقف
فيه وان كانت قطعية فلا يجوز ايضا لاحتمال قصر الحكم على ما لا يحتاج فى الحكم بلزومه او بفرديته الى دليل ونظر فان وجوب العمل بالادلة
عام لمن تمكن من اقامة الدليل ولمن لم يتمكن مثلا اهل الاجتهاد يقولون يجب على الولى منع الطفل عن مس كتابة القران ولو كان مميزا
متوضئا لقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون والطفل لما لم يكن وضوءه شرعيا لم يكن رافعا للحدث فهو محدث والمحدث لا يجوز له مس كتابة
القران فيجب من باب الحسبة منعه والمنع فى الطفل يتعلق بوليه فنقول بعد قطعية جميع المقدمات لم لا يكون المنع مقصورا على من علم كونه

محدثا من غير نظر ودليل لو الطفل
المتوضى ليس كذلك والعرف قاض بذلك
قلت قد مر انه يحصل القطع بتعلق
الحكم بالافراد واللوازم الغير البينة
اذا قطع باللزوم والفردية وايضا
الخبران المذكوران المنقولان عن الشارع
يدلان على ذلك وايضا لم يزل العلماء
فى عصر الائمة يجرون حكم الكلى على
افراده كزرارة ومحمد بن مسلم وهشام بن
الحكم ويونس بن عبد الرحمن والفضل
ابن شاذان ونظرائهم من اهل النظر
والاستدلال وايضا كان الائمة
كثيرا ما يستدلون باية على حكم بانه و
يستدلون على الاندراج كما لا يخفى
على المتتبع فلا يكون الحكم مقصورا
على اللوازم البينة اللزوم والافراد
البينة الفردية فتامل وقد يستدل
للخصم ايضا بان مصنفى الكتب الاربعة
مصرحون بجواز العمل بالاحاديث من
غير توقف على ملكة او غيرها سوى
فهم الحديث فيكون الاجتهاد باطلا
اما الاول فلان ابا جعفر بن
بابويه صرح فى اول من لا يحضره الفقيه
بان وضع هذا الكتاب لما هو متن

العالم بالنسبة اليه فيلزم ان يكون على نحو ما علم من الاخبار والاثار فيلقى اليه الرواية بلفظها
او بظاهر معناها بعنوان الاخبار والاعلام دون الايجاب والالزام لئلا يخرج الى الافتاء
والقضاء المعلوم لزانهما لا يجوز الا للعالم بالاحكام الواقعية انتهى كلامه رفع مقامه قوله
ره مثلا وعاينتوهم الخ اقول ان هذا الفاضل التقى قدس سره يقول ان بعض الفقهاء
يعتمد فى الافتاء والعمل ما ليس دليلا فى الواقع ولا عند الشارع وكانه لا يقول منكرا من
القول وزورا والتتبع هو الكاشف لجلية الحق واما المثال الذى ذكره فمنها ان النصوص
دلت على وجوب قراءة سورة كاملة ولا ريب لاحد فى ان النائم او الغافل وبعض الحيوانات
العجم لو فرض تكلمه اذا قرأ سورة الاخلاص مثلا مع البسملة يقال انه قرأ هذه السورة مع عدم
القصد لا الى السورة مطلقا ولا الى هذه السورة بعينها فضلا عن البسملة وليس لاحد ان يدعى
ان السورة الكاملة موضوعة بحسب الشرع لصورة قصد الاخذ فى بسملتها كونها جزء منها
اذ لا دليل على ذلك ولو كان هناك دليل لا يكون الحكم خفيا غير ظاهر كما هو المفروض
والحق ان السورة عبارة عن كلمات مخصوصة باسلوب مخصوص ويخرج انضمام البعض منها
الى البعض الاخر الكلام المشتركة او الكلمة المشتركة الواقعين فيها عن الاشتراك ويصيرهما
مخصوصين وليس فى القصد مدخل فى التخصيص فى اكثر الايات والكلمات المشتركة ولو سلم
بان له مدخلا فيه ولو بالعلية التامة فلا مانع من قيام غيره مقامه فى هذه العلية وهو الانضمام
الذى قلنا به فما الذى دل على ان من لم يقصد لا يكون ممتثلا بل يكون صلوته باطلة
هذا حال هذا المثال وامثاله كثيرة عند التتبع قوله ره تثبت حجيتها فى الشرع الخ هذا هو
محل النزاع اذ القواعد الاصولية التى هى اساس الاحكام الشرعية تثبت بمقدمات ليس لها
فى القران والحديث عين ولا اثر وهم يدعون فى الاصول القطع وعند الاستدلال

لان يرجع اليه ويعمل بما فيه من لم يكن الفقيه عنده وهو صريح فى ان المقلد الذى عليه الاستفتاء على تقدير حضور الفقيه والمجتهد عنده
عليه العمل باخبار هذا الكتاب عند عدم حضور فقيه وكذا ثقة الاسلام صرح فى اول الكافى بانه كتاب يكتفى به المتعلم ويرجع اليه المسترشد
وياخذ منه من يريد علم الدين والعمل به وهو ظاهر فى جواز رجوع كل متعلم ومريد لعلم الدين الى هذا الكتاب من غير توقف على شرط
وكذا رئيس الطائفة ذكر فى اول الاستبصار ان تهذيبه كتاب يصلح ان يكون مذخورا يلجا اليه المبتدى فى تفقهه والمنتهى فى تذكره و
المتوسط يتبحر وقال فى اول التهذيب ايضا لما فيه اى فى الكتاب المذكور من كثرة النفع للمبتدى والريض فى العلم وظاهر ان المبتدى
لا يكون مستجمعا للشرائط المذكورة للعمل بالاحكام سيما الملكة قلت غاية ما يلزم من كلامهم تصريحهم بجواز العمل بما يطابق الاخبار
ومدلولاتها الصريحة لكل فاهم للحديث سواء كان مستجمعا للشرائط الاخر اولا ولا يلزم منه عدم اعتبار الشرائط الاخر والملكة فى

العمل بالقسم الثانى من القسمين المذكورين
للاحكام الشرعية والله اعلم البحث
الرابع فى التقليد وهو قبول
قول من يجوز عليه الخطا من غير حجة
ودليل يعتبر فى المفتى الذى يستفتى منه
بعد الشرائط المذكورة على النحو المذكور
ان يكون مؤمنا ثقة ويكون حصول هذه
الشرائط فيه معلوما للمقلد بالمخالطة
المطلعة ان امكن الاطلاع فى حقه او
بالاخبار المتواترة او بالقرائن الكثيرة
المفيدة للعلم او بشهادة العدلين لكفاية
على قول ولا يشترط الشافهة بل يجوز
العمل بالرواية عن المجتهد الميت على خلاف
على ما نقل قال الشهيد الثانى فى كتاب
اداب العالم والمتعلم وفى جواز تقليد المجتهد
الميت مع وجود الحى او لا معه للعلماء اقوال
اصحها عندهم جوازه مطلقا لان المذاهب
لا تموت بموت اصحابها ولهذا يعتد بها
بعدهم فى الاجماع والخلاف ولان موت
الشاهد قبل الحكم لا يمنع الحكم بشهادته
بخلاف فسقه والثانى لا يجوز مطلقا لفوات
اهليته بالموت وهذا هو المشهور بين
اصحابنا خصوصا المتاخرين منهم بل
لا نعلم قائلا بخلافه ممن يعتد بقوله متن

بما هو اوهن من بيت العنكبوت والحق ان استنباط فرع شرعى من اصل معول عليه عند
الشارع بطريق ضرورى او نظرى لا يتطرق اليه الغلط او اجاز الشارع سلوكه مما لا
ينبغى النزاع فيه بواحد من الطلبة فضلا عن المحصلين المحققين سواء يسمى هذا الاستنباط
اجتهادا ام لا انما النزاع فى التاويل والاجازة المذكورين فعلى هذا ينبغى النظر فى مواضع
الاستدلال حتى يظهر عليه الحال فانتظر ولا تتبع الهوى قوله ره مع انه يمكن الاستدلال
الخ ان كان نظره الى ان فى صورة المنع من اتباع هذا الظن يبقى اكثر الوقايع معطلة عن الحكم
كما انه لو لم يحكم بخبر الواحد لا يكون الامر كذلك فالحنفى القائل بالراى والاستحسان يقول
بمثل ذلك والجواب الجواب وان كان الى عمل اصحاب الائمة فنحن من وراء المنع وان كان الى
وورود رخصة من الشارع فعليه البيان قوله ره فان هذين الحديثين الخ قد عرفت ما يدل
عليه الحديثان وحال الاصول والفروع فتذكر قوله ره بل لا يخفى الخ نعم لولا اطلاق ادلة
النهى عن اتباع الظن ولكنه كثيرة متبعة والتخصيص يحتاج الى الدليل قوله ره وهو غلط
ناش الخ هذا الفاضل اجل من ان يظن به ذلك قوله ره مستند الخ لعل غرضه انكار اساس
وانما جعل هذه الاغاليط كاشفة عن فساد الاصل قوله ره وجوابه الخ قد عرفت مراد الجواب
هذا الجواب قوله ره من غير الفحص ما الذى اوجب علينا الفحص ولو اتفق العثور على المعارض
قد عرفت ان وجوه التراجيح المذكورة فى الاحاديث غير محتاجة الى الملكة قوله ره قلت قد مر الخ
لا يخفى انه لا ينبغى النزاع فى اجراء حكم الكلى على افراده وفى ثبوت اللازم عند ثبوت الملزوم وانتفاء
الملزوم عند انتفائه بعد القطع بالفردية واللزوم والقطع بحكم الكلى وثبوت الملزوم وانتفاء اللازم
الا بدليل مخرج لهذا الفرد او قاطع للزوم هذا اللازم انما النزاع فى الافراد واللوازم الظنية
ولا نعلم ان احدا من هؤلاء الفضلاء من اصحاب المعصوم يعمل بالظن الا بتجويزه وبعد ثبوته عندنا

وان الثالث المنع منه مع وجود الحى لا مع عدمه ونقل الشهيد الاول فى الذكرى القول بجواز تقليد الميت ولم يصرح باسم قائله ونقل
المحقق الشيخ على فى حواشى الشرايع على الشيخ السعيد فخر الدين عن والده العلامة جواز تقليد الميت اذا خلا العصر عن المجتهد الحى و
استبعده وحمل كلامه على الاستعانة بكتب المتقدمين فى معرفة صور المسائل والاحكام مع انتفاء المرجح وقال فخر المحققين فى كتاب
ارشاد المسترشدين وهداية الطالبين على ما نقل عنه انه قال فى وجه الاقتصار على الاصول الكلامية قال الشيخ المحقق الشيخ سليمن
قدس سره فى الرسالة قال العلامة ركن الدين محمد بن على الجرجانى فى شرح المبادى الاشبه ان يقال واقتصرت على هذه الاصول و
لم اذكر العبادات السمعية لان والدى جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر قدس الله ذكره ذكرها اجمع عليه اهل البيت وهم الائمة
المعصومون وما صح نقله عنهم بالطريق الذى له الى الشيخ الطوسى الصحيح ومن الشيخ الطوسى الى الائمة بالطرق الصحيحة التى لا شك

فيها ولا ريب لان والدى لما ذكرنا له
ان الميت لا قول له فقال انى قد اثبت
لكم ما اتفقت عليه الائمة فلا حاجة
الى تقليد احد بعد معرفة واجب الاعتقاد
ومن عدل عنه الى غيره فقد عدل عن
اليقين الى ظن وعن قول معصوم الى
قول مجتهد فايها المؤمنون تمسكوا او
اعتمدوا عليه انتهى كلامه واحتج المحقق
الشيخ على فى حواشى كتاب الجهاد من الشرايع
على المنع بوجوه الاول ان المجتهد
اذا مات سقط اعتبار قوله ولهذا ينعقد
الاجماع على خلافه وضعف هذا الوجه
ظاهر لانه بعد تسليم صحته على اصولنا
ينتقض بمعروفة التشيع مع انهم اعتبروا
شهادة الميت فى الجرح والتعديل
وهو يستلزم الاعتداد بقوله فى عد
الكبائر فتامل الثانى انه لو جاز
العمل بقول الفقيه بعد موته لامتنع
فى زماننا للاجماع على وجوب تقليد
الاعلم والاورع من المجتهدين والوقوف
على الاعلم والاورع بالنسبة الى
الاعصار السابقة فى هذا العصر غير
ممكن وفيه بعد تسليم هذا الاجماع
متن

يرتفع النزاع والجزان لا يدل الا على جواز التفريع على القواعد الماخوذة منهم بشرط ان لا يتوقف على
مقدمة ظنية لا قاطع للعمل بها وهذا مما لا نزاع فيه واستدلال الائمة ليس رخصة لنا اذ ربما
كان مجادلة بالتى هى احسن مع غير شيعتهم او دفعا لاستبعاد الشيعة واسكاتا لهم او تعليما
لان يحتجوا على من يخاصمهم ولا يقبل قول امامهم قوله غاية ما يلزم الخ الذى يلزم من كلامهم
هو جواز العمل بما يفهم من هذه الاحاديث ولا اختصاص له بالمدلولات الصريحة فالقسم الثانى
ان كان مما يفهمه العرب الفصيح بسليقتها العربية ويفهمه غير العرب والعرب الذى ذهبت او تشوشت
باختلاط العجم بعد تعلم الاول للعربية وبعد عود الثانى الى حالته الاولى فلا كلام فيه ولا يحتاج
الى الملكة وان كان لا يفهم الا بتوسط مقدمات ظنية مختلفة فيها ما عرفها المتقدمون ولا
كان فى الكتاب والسنة منها عين ولا اثر فلو سلم تاثيرها فى الفهم فالكلام فى اعتبار ما يفهم
بتوسطها عند الشارع واين كلام المشترة من اثباته قوله ره وهو قبول قول من يجوز الخ
اراد بقبوله من غير حجة قبوله من غير ان يطالبه على ما قال بدليل اراد بيان معنى التقليد بحسب
الاصل قال فى المعالم والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامى والمجتهد بقول
مثله فالرجوع الى الرسول مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامى الى المفتى لقيام الحجة فى الاول
بالمعجزة وفى الثانى بما سنذكره هاهنا بحسب النظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب فى تسمية اخذ
المقلد العامى بقول المفتى تقليدا فى العرف وهو ظاهر قوله ره قال الشهيد الثانى ره قال
الشيخ المحقق الشيخ سليمن قدس سره فى الرسالة قال العلامة ركن الدين محمد بن على الجرجانى فى
شرح المبادى الاشبه ان يقال ان المستفتى ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء من الحاكى سواء
كان عن حى او ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين فيتعين عليه كالمجتهد فانه يجب عليه العمل
باقوى الدليلين فان لم يجد فلا يخ اما ان يجد من يحكى عن الحى او لا فان وجده تعين ايضا وان لم

تقليد الميت وبعض عبارات الاصول اى ان عمل الحى بعد اجتهاده مقلده

انه يمكن الاطلاع على الاعلم والاورع بالاثار والاخبار والتصانيف ونحو ذلك وهذا فى غاية الظهور والثالث ان المجتهد اذا
تغير اجتهاده وجب العمل باجتهاده الاخير ولا يتميز فى الميت فتويه الاول والاخير وفيه يمكن العلم بتقديم الفتوى وتاخيرها فى الميت
من كتبه وانه لا يتم الا فى ميت تغير فتواه فى مسئلة واحدة واحتمال التغير ينتقض بالحى الرابع ان دلائل الفقه لما كانت ظنية
لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل منها وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن السند فيخرج عن كونه معتبرا شرعا
واورد هذا الوجه الفاضل المدقق مير محمد باقر الداماد فى كتابه شارع النجاة بتغيير ما وزاد انه بعد موته يمكن ظهور خطا ظنه فلا يمكن
القول باصالة لزوم اتباع ظنه كما فى حال الحيوة اذ بقاء الموضوع معتبر فى الاستصحاب والجواب بعد تسليم زوال الاعتقادات و
العلوم القائمة بالنفس الناطقة بعد الموت منع خلو الحكم عن السند وهل هذا الا عين المتنازع فيه فانا نقول اذا حصل للمجتهد العلم

او الظن بالحكم الشرعى من دليل اقترن
به علمه او ظنه فلم لا يجوز العمل بذلك
الحكم الذى افتى به فى حيوته بعد موته
ولم لا يكفى لسنديته ذلك الحكم بالنسبة
الى المقلد ظنه السابق المقترن به مع
عدم العلم بالمزيل فى حيوته لا بد لنفيه
من دليل ودعوى لزوم بقاء ظن
المجتهد الى حين عمل المقلد اول المسالة
غايته لزوم عدم العلم بتغير اعتقاده
وهو حاصل هاهنا بحسب الفرض و
احتمال ظهور خطاء الظن غير مضر كما
فى الحى ولضعف هذه الوجوه قال
صاحب المعالم والحجة المذكورة للمنع
فى كلام الاصحاب على ما وصل الينا
رديئة جدا لا يستحق ان يذكر ثم قال
يمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ
للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج
الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد
وكلا الوجهين لا يصلح دليلا فى محل
النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة
فى الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج
والعسر يندفعان بتسويغ التقليد
فى الجملة على ان القول بالجواز متن

فاما ان يجد من يحكى عن الميت او لا فان وجده وجب الاخذ بقوله وان لم يجده وجب الاخذ
من كتب المجتهدين الماضين انتهى وربما نقل مثل ذلك عن الشيخ الجليل على بن هلال قدس سره
ومال بعض المتاخرين الى عدم بطلان التقليد بموت المجتهد الذى قلده فى حيوته وعدم جواز
تقليد الميت ابتداء بعد موته وهو قريب وذهب بعض المعاصرين الى الجواز مطلقا قوله ره
الثانى قد يقال ان وجوب تقليد الاورع الاعلم انما هو عند امكانه ومع التعذر فهو كتقليد
مجتهدين حيين متساويين يتخير المقلد فى تقليد من شاء قوله لم تكن حجيتها الخ حاصله انه
قد تقرر ان المقدمات الظنية ليس بينها وبين نتايجها لزوم عقلى فتلك المقدمات والنتايج
لا تصير حجة الا بعد اتصاف الانسان بالظن بها وبعد اتصافها بالمظنونية وبعد الموت يزول
الظن فتزول الحجية وجوابه يظهر مما ذكره المشترة وقد استدل السيد المحقق السيد نعمة الله
فى بعض رسائله على جواز تقليد الميت بدلائل عقلية ونقلية وانا اذكرها فى نظرى
ويظهر منها حال عبادة الجاهل اذا كانت مطابقة للواقع من غير تقليد المجتهد الحى والميت ولا
كما سيشير المشترة بعد هذا قال قدس سره الرابع قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون قال التفقه شامل
لرواية الحديث والاجتهاد والتقليد وحذر القوم المترتب على الانذار ليس الا العمل بما بلغهم
النافرون اليهم ووجوه سواء بقى النافرون او ماتوا فان العلم المنقول من صاحب الوحى
لا يموت بموت ناقله اقول لا نم ان الافتاء هو نقل علم صاحب الوحى بل هو نقل المفتى ما فهمه
من علمه ظنا ربما لا يكون مطابقا للواقع ثم يرد على هذا ان امكان عدم المطابقة ان كان مانعا للعمل
فلا فرق بين الحى والميت والحق هو ان الاجتهاد ان كان عبارة عن تبليغ ما دل عليه الكتاب
والسنة والاجماع المستند اليهما باحد الدلالات الى من لا طريق له الى فهمها فليس هو الا نقل العلم

تمليل المجددي على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا
فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى فى غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر
من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه اعلى الله
مقامه والجواب من وجوه الاول منع عموم النهي عن التقليد واتباع الظن بل هو مختص بالاصول الثاني ان المسوغ لجواز تقليد الحي
ليس الا الوجه الاخير من الوجهين اللذين ذكرهما وكيف يمكن دعوى الاجماع مع مخالفة كثير من الاصحاب وقد نسب المنع من التقليد مط
الشهيد فى الذكرى الى قدماء اصحابنا وفقهاء حلب وكلام الكليني فى اول الكافي ظاهر فى منع التقليد مط حيث جعل التكليف منوطا
بالعلم واليقين ونهى من التقليد والاستحسان وصرح ابن حمزة فى كتاب غنية النزوع بعينية الاجتهاد وعدم جواز التقليد وجعل

فائدة رجوع العامي الى العلماء الاطلاع
على مواضع الاجماع ليعمل به وايضا
العلم بدخول قول المعصوم او تقريره فى
مثل هذه المسائل الاصولية التي علم عدم
الكلام عنها فى عصر المعصوم غير ممكن
الحصول فان هذه المسائل غير مذكورة
الا فى كتب العلامة ومن تاخر عنه
فكيف يمكن العلم بالاجماع الذي يكون
حجة عندنا مع انه روى الكشي فى ترجمة
يونس بن عبد الرحمن بسنده عن الفضل
ابن شاذان عن ابيه عن احمد بن ابي خلف
قال كنت مريضا فدخل على ابو جعفر ع
يعودني فى مرضي فاذا عند راسي كتاب
يوم وليلة فجعل يتصفحه ورقة ورقة
حتى اتى عليه من اوله الى اخره وجعل يقول
رحم الله يونس رحم الله يونس ورحم الله
يونس والظاهر ان الكتاب كان كتاب
الفتوى فجعل تقرير الامام على تقليد يونس
بعد موته وايضا روى بسنده عن
داود بن القسم ان ابا جعفر الجعفري قال
ادخلت كتاب يوم وليلة الذي الفه
يونس بن عبد الرحمن على ابي الحسن
العسكري عليه السلام فنظر فيه متن

ولا يموت بموت الناقل وان كان عبارة عن جزم فاتباع الحي فيه كالميت ولعل ما قلناه هو مراد
من الاجتهاد كما يومي اليه الدليل السادس والخامس اذا اخذ المقلد مسئلة مثلا من الفقيه
الحي وكان مصاحبا لذلك الفقيه مطلعا على احواله وتبدل ارائه فافتاه بحكم مستدل النص
والاجماع فعمل به واستمر عليه الى بعد صلوة المغرب فمات ذلك الفقيه بين الصلوتين فعمل
بتلك الفتوى فى صلوة العشاء فيكون بناء على ما قلتم صلوة المغرب صحيحة وصلوة العشاء
باطلة فنحن نسال عن بطلان هذه الصلوة الموافق للنص والاجماع ولا يستندون فى ابطالها
الى شيء سوى موت ذلك الفقيه فح كان للاذن كونه شريكا فى الاحكام الشرعية وهذا لا ينطبق
على اصولنا نعم يوافق ما ذهب اليه الكوفي حيث يقول فى مسجد الكوفة قال علي وانا اقول
خلافا لقوله اما علمائنا رضوان الله عليهم فانهم يحكون كلامه ويعملون به فلا تفاوت فى
اتباع اقوالهم بين حيوتهم وموتهم اقول كونه شريكا غير مستلزم لتاثير موته فى قبول قوله
كما ان موت صاحب الشرع غير مستلزم لبطلان شرعه نعم ان كان وجوده ووجود ظنه علة لثبوت
الحكم الشرعي كنص الشارع فح يلزم من انعدام العلة انعدام المعلول فيؤثر موته فى قبول قوله
بان يترتب عدم القبول على الموت كرفع حكم النص بنسخه ولعل مقصوده ره ما قلناه الساس
ان كتب الفقه شرح لكتب الحديث وعن فوائدها وتقريب معاني الاخبار الى افهام الناس لان
منها العام والخاص ومنه المبين والمجمل ومنها المطلق والمقيد ومنها المشترك والمنصوص عليه
ومنها اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة ومنها ما هو مجمل العبارة الى غير ذلك وهذا كله يحتاج
الى البيان وليس كل واحد يقدر على بيان هذه الامور من مقاديرها والمجتهدون رضوان الله
عليهم بذلوا جهدهم فيما يحتاج الى البيان وترتيبه على احسن نظام واما الاختلاف بينهم فهو
مستند الى اختلاف الاخبار او فهم معانيها من الالفاظ المحتملة حتى لو نقلت تلك الاخبار بعينها

وتصفحه كله ثم قال هذا ديني ودين اباي وهو الحق كله فلولم يجز العمل بقول الميت لا نكره العمل به قبل عرضه عليه وايضا ابن بابويه
صرح بجواز العمل بما فى من لا يحضره الفقيه مع انه كثيرا ما ينقل فتاوى ابيه وهو صريح فى تجويز العمل بفتاوى ابيه بعد موته وانكاره
ثم الوجه الاخير وهو لزوم الحرج يدل على جواز التقليد وكذا ما ورد من الاخبار من رجوع الناس بامر الائمة الى محمد بن مسلم ويونس بن عبد
الرحمن والفضل بن شاذان وامثالهم فى احكامهم والامر باخذ معالم الدين عنهم على ما ذكره الكشي فى ترجمتهم لكن تخصيص الحي واخراج
الميت يحتاج الى دليل ولا يكفي اندفاع العسر بتقليد الاحياء للاندفاع بتقليد الميت ايضا الثالث ان قوله لان المسئلة اجتهادية وفرض
العامي الرجوع فيها الى المجتهد ممنوع لان المسئلة اصولية يمكن حصول القطع فيها فان الانسان اذا علم ان جواز استغناء المقلد عن المجتهد انما
هو لانه مخبر عن الله تعالى احكام يحصل له القطع بان حيوة المجتهد وموته مما لا يحتمل ان يكون مؤثرا فى ذلك وعلى تقدير عدم امكان تحصيل القطع

فلا شك فى الاكتفاء بالظن اذ اشتراط
القطع فى الاصول مبني على امكانه كما صرح
به ويحكم به البديهة وليس اعتماد المقلد
على ظنه فى المطالب الاصولية التي يعتمد
فيها على الظن مشروطا بشيء كالاعتماد
على الظن فى الفروع حيث انه مشروط بثبوت
الاجتهاد وعلى تقدير تسليم كون المسئلة
اجتهادية فلا نسلم ان فرض العامي الرجوع
فيها الى المجتهد فانه مبني على ما اشار اليه
بقوله على اصولنا من عدم صحة تجزي
الاجتهاد وقد عرفت بطلانه وح فيمكن
الاجتهاد فى هذه المسالة ثم الرجوع الى
فتاوى الاموات فى بقية احكامه الرابع
ان قوله وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا
فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان
كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى
الموتى فى غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا
الى اخره غير صحيح اذ لا بعد فى تقليد مجتهد
حي فى هذه المسئلة وتقليد الموتى فى غيرها
ولا معنى لادعاء البعد فى مثل هذه المقامات
البرهانية الخامس ان قوله مخالف
لما يظهر من اتفاق علمائنا الخ متن

لكانت موجبة للاختلاف كما ترى الاختلاف الوارد بين المحدثين مع ان علمهم مقصور على الاخبار
المنقولة وبالجملة فلا فرق بين التصنيف فى الفقه والتاليف فى الاخبار لان الكل احكام
الله تعالى لا يموت بموت الناقلين لها كما تقدم اقول ان جاز لكل مكلف العمل بواحد من
الاخبار المختلفة اذا علم او ظن صدورها من المعصوم من غير ترجيح وكذا العمل باحد محتملات
الالفاظ المتشابهة جاز تقليد الميت اذ ليس تقليده الا هذا العمل وان احتاج الى ترجيح واحد
منها وحصول الظن بارادة احد المحتملات فح يرجع النزاع الى كفاية ترجيح الميت وظنه لعمل غيره
بها بعد موته وعلمها عدها وقد علم حالها مما قال المص وقولهم ان الرعية صنفان مجتهد ومقلد
ومن اخطا الطريقين بطلت عبادته وان كان على جادة الصواب وموافقة لما افتى به الفقيه الحي
اذ لم ينقلها عنه وقد نص الشهيد قدس الله روحهما على بطلان عبادات العوام من وجوه كثيرة
منها ان اكثر جزئيات الصلوة مما وقع الخلاف فى وجوبها واستحبابها والاتيان بها على احد
الوجهين واجب وذلك لا يكون الا بالتقليد للفقيه حتى يقصد المقلد الوجه الراجح عند ذلك
الفقيه وهذا مثل الخلاف الواقع بين العلماء قدس الله ارواحهم فى وجوب السورة واستحبابها
ووجوب التسليم واستحبابه الى غير ذلك مما يطول تعداده ومنها ان العبادة التي يوقعها
المكلف جاهلا باحكامها مما ورد النهي عنها والنهي فى العبادة مستلزم للفساد عندهم
ولا معنى للفاسد الا الباطل الذي يحتاج الى القضاء وان الجاهل عندهم غير معذور فى
الاحكام الا ما اخرجه الدليل كالجهر والاخفات والقصر والتمام وبعض الموارد الخاصة المذكورة
فى كتب الفقهاء عطر الله مراقدهم والكلام على هذا من وجوه الاول ان ظاهر الاخبار
هي ان الجاهل معذور الا ما اخرجه الدليل مثل قوله الناس فى سعة ما لم يعلموا والاحاديث
بهذا المضمون مستفيضة بل متواترة وهي باطلاقها شاملة للعبادات اقول هذا الوجه معارض

فيه انه لو تحقق اجماع شرعي على منع تقليد الميت مع وجود الحي لاستغنى عن التطويل الذي ذكره فان قوله والحرج والعسر ينفيان
بتسويغ التقليد فى الجملة كالصريح فى ان مراد المستدل المنع من تقليد الميت عند وجود المجتهد الحي والا فلا يندفع العسر الا
بتقليد الميت كما لا يخفى ولكنك عرفت عدم تحقق الاجماع فى مثل هذه المسائل الاصولية وسيما هذه المسئلة واقول
الذي يختلج فى الخاطر فى هذه المسئلة ان من علم من حاله انه لا يفتي فى المسائل الا بمنطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة كابني بابويه
وغيرهما من القدماء يجوز تقليده حيا كان او ميتا ولا ينافيه حيوته وموته فى فتاويه واما من لا يعلم من حاله ذلك بل يعمل باللوازم
الغير البينة والافراد والجزئيات الغير البينة الاندراج فيشكل تقليده حيا كان او ميتا فان من تتبع وظهر عليه كثرة اختلاف
الفقهاء فى هذه الاحكام يعلم ان قليل الغلط فى هذه الاحكام قليل مع ان شرط صحة التقليد ندرة الغلط والسر فيه ان مطلقات

هذه الاحكام لما لم يوجد فيها نص
صريح كثيرا ما يشتبه فيها الظن بالقطع
وربما يشتبه المحال فيتوهم جوازه الا
على مطلق الظن فيها فيكثر فيها الاختلاف
ولهذا قل ما يوجد فى مقدمات
هذا القسم مقدمة غير قابلة للمنع
بل مقدمة تم لم يذهب احد الى منعه
متن

باثبات ضد مطلوب الخصم كما ان الثاني اثبات لنقيضه وسياتي ان شاء الله فى اخر الحاشية
شطر من الاخبار الواردة فى عذر الجاهل الثاني سلمنا انه لا يعذر فى كل الاحكام لكن
نقول ان بعض الاحكام انما ثبت بالضرورة من دين الاسلام كوجوب الصلوة واعدادها
والزكوة والحج والصيام وتحريم الزنا واللواط وشرب الخمر وبعضها مما يثبت بالاجماع كوجوب القيام
فى الصلوة والركوع والسجود ونحو ذلك مما لا اختلاف فى وجوبه وبعضها مما وقع فيه الخلاف
كما تقدم اما القسم الاول فلا عذر للجاهل فيه بل هو مقصر بالجهل به اجماعا واما القسم الثاني
فالمشهور فيه انه كالاول ايضا وخالف فيه بعض المحدثين اما القسم الثالث فالخلاف فيه
مشهور ولعل القول بانه معذور وهو الاقوى ليكون مصداقا لما تقدم من الاخبار الدالة
على معذوريته مط اقول تحقيق المقام هو ان معرفة الحكم اما ان يكون جزء الاسلام
او لازما بينا له واما ان لا يكون كذلك فعلى الاول لا معنى لجهل المسلم به وهو موضع البحث
وعلى الثاني اما بلغه وجوب المعرفة فلم يسال ولم يتعلم او سال وتعلم عن غير المجتهد وهذا على
قسمين الاول ان يكون عمله بالحكم مطابقا للواقع والثاني ان لا يكون كذلك اولم يبلغه الوجوب
ولهذا لم يسئل عنه ولم يسع الى طلبه ومعرفته فمن لم يبلغه فهو معذور بمعنى انه لا عقاب
اذ لا حجة الا بعد التبليغ والبيان واما لزوم القضاء فيما له قضاء فهو تابع لدلالة الدليل
لان القضاء فرض مستانف كما هو الحق ومن بلغه الوجوب وترك السؤال فهو معاقب على
ترك الطلب مع الامكان واما العقاب على كل ما تركه من الواجبات وفعله من المحرمات فموضع تامل
ولا يبعد القول به اذ العقلاء لا يذمون من يضرب غلامه اذا لم يعمل بواحد واحد مما كتب
اليه معتذرا بانه اتى مع ان المولى امره بالتعلم فتركه واما القضاء فحكمه كالسابق واما من سال
وتعلم من غير المجتهد فلا يعذر عليه الجاهل كما لا يصدق على مقلد المجتهد المخطي فان اشتماله ادلة

وبطلانه بخلاف الاختلاف الواقع فى القسم الاول فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان قلت فعلى هذا يبطل جواز اعتماد المجتهد ايضا
على اعتقاده فى هذا القسم الثاني قلت لا يلزم ذلك لانه اذا حصل له الجزم باللزوم او الفردية يحصل له الجزم بالحكم الشرعي
ومخالفة الحكم المقطوع به غير معقول فتامل اذا عرفت هذا فالاولى والاحوط للمقلد المتمكن من فهم العبادات ان لا يعتمد
على فتوى القسم الثاني من الفقهاء الا بعد العرض على الاحاديث بل لو عكس ايضا كان احوط **تنبيه** حكم جماعة من متاخري
اصحابنا ببطلان صلوة من لم يكن مجتهدا او مقلدا لمن يجوز تقليده وكذا غير الصلوة من العبادات فكان ادعى لاطلاق ذلك وجها
بل لا يصح ذلك الحكم فى صور الاولى من احتاط فى العبادة بحيث يحصل الصحة على كل تقدير فح لا وجه للقول ببطلان تلك العبادة
كمن صام وكف عن جميع ما يحتمل ان يكون فعله مبطلا ويتاتى ذلك فى الصلوة ايضا كالاحتياط باتيان جميع ما يحتمل ان يكون تركه

مبطلا وترك جميع ما يكون فعله
مبطلا بحيث يحصل له القطع بصحة
صلوته على تقدير فان قلت هذا
هذا لا يتاتى فى الصلوة لان الافعال
المحتملة للوجوب والندب كالسورة و
التسليم ونحوهما ان وقعت على وجه
الوجوب ابطلت الصلوة متن

عدم معذورية الجاهل لو فرض سلامتها من ايجاب القضاء كما تقدم هذا ان لم يكن بعض
فعله مطابقا للواقع واما اذا كان الكل مطابقا فعدم العقاب والقضاء اظهر فظهر مما قررنا
لك امكان المعذورية فى كل الاقسام الثلثة سواء كان بمعنى عدم العقاب او بمعنى عدم
القضاء ثم ان افضل المحدثين روى فى الكافي عن ابي اليسع عن الصادق ع قال قلت لابي
عبد الله ع اخبرني بدعائم الاسلام التي لا يسع احدا التقصير عن معرفة شيء منها التي من قصر
عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يقبل منه عمله ومن عرفها وعمل بها صلح له دينه
وقبل منه عمله ولم يضق مما هو فيه لجهل شيء من الامور جهله فقال شهادة ان لا اله الا الله
والايمان بان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله والاقرار بما جاء به من عند الله وحق فى اموال الزكوة والولاية
التي امر الله عز وجل بها ولاية ال محمد قال الشارح الفاضل الصالح ره قوله ولم يضق
فى بعض النسخ لم يضر به اي لم يضق او لم يضر به من اجل ما هو فيه من معرفة دعائم الاسلام
والعمل بها جهل شيء جهله من الامور التي ليست من الدعائم فقوله مما هو فيه تعليل الضيق
او الضرر لعدم الاقرار بالزكوة انما هو للاهتمام بشانها وادائها ان وجبت لامتناع
اكثر النفوس عنه كما هو معلوم الثالث ان الله سبحانه لم يوجب على الجهال التعلم حتى
اوجب على العلماء ان يعلموهم وكما اوجب على الجهال السعي له التعلم اوجب على العلماء السعي
اليهم للتعليم ومن ثم كانت الانبياء والائمة المتمكنون من الحكم يعينون للجهال من يعلمهم ومنه
قول مولانا امير المؤمنين ع فى وصف نفسه الشريفة طبيب دوار بطبه قد احكم مراهمه و
احمى مواسمه يضع من ذلك حيث الحاجة اليه من قلوب عمي واذان صم والسنة بكم متتبع بدوائه
مواضع الغفلة ومواطن الحيرة واراد انه طبيب مرض الجهل وانه متعرض لعلاج الجهال
واستعار لفظ المراهم لما عنده من العلوم ومكارم الاخلاق ولفظ المواسم لما يتمكن معه من اصلاح

على تقدير ثبوتها وكذا العكس قلت لانم بطلان ذلك اى بطلان الصلوة بايقاع بعض اجزائها الواجبة على وجه الندب وبالعكس
اذا تحقق بينة القربة غاية كونه اثما فى اعتقاد خلاف الواقع وليس النهى متعلقا بنفس الصلوة او بشئ من اجزائها بل ولا بصفاتها
اللازمة كما لا يخفى وعلى تقدير التسليم فيمكن عدم نية الوجه فى مثل تلك الافعال بل الاقتصار على قصد القربة وكونه مشغولا
بالصلوة اذ لا دليل على تعيين نية الوجه فى تفاصيل اجزاء الصلوة وهذا لم يذهب اليه احد من العلماء وان ذهب البعض الى
البطلان مع نية الوجه المخالف للواقع ولذا لم يذهب احد الى بطلان الصلوة الذاهل عن الوجه فى اجزاء الصلوة مع انه لا يتم القول
بالبطلان بوجه متن

من لا ينفع فيه المواعظ والتعليم بالجلد وساير الحدود وروى ان المسيح على نبينا واله و
عليه الصلوة والسلام رؤى خارجا من بيت عبادته فقيل له يا سيدنا امثلك يكون ههنا
فقال انما يأتى الطبيب المرضى وح فاذا ابطلتم عبادة الجهال بترك التعلم فابطلوا عبادة
العلماء بتركهم التعليم اذا او هو اعبادتهم فى الوقت الموسع لان الامر بالشئ عندكم
يستلزم النهى عن ضده فيكون القضية اذن عامة البلوى اقول ليس الواجب على العلماء
الان ينصبوا انفسهم لتعليمهم ومداواة مرض الجاهل ومعالجة المرض بعد اتيان المريض
والسؤال وقد فعلوا فلا تصير القضية عامة كما ادعاه الرابع ان كثيرا من جهال الناس
وعوامهم من اهل الصحارى والقرى البعيدة عن محاسن العلوم والعبادات تعلموا شيئا
من الطاعات والعبادات من ابائهم او من هو اعلم منهم وظنوا بل تحققوا ان هذا الواجب
عليهم لا غير ولم يثبت عندهم عقلا ولا شرعا وجوب غيره حتى يكونوا اثمين بترك الطلب
له وتكليف مثل هؤلاء بالوجوب من باب تكليف الغافل وح فان كان وجوب هنا فانما
هو على الفقهاء لا على مثل هؤلاء الجهال وقد ذهب شيخنا المعاصر الى ان الجهال ابقاهم
الله الى ان المستضعفين من الكفار ممن لا يتم عليه الحجة من عوامهم وممن بعد عن بلاد الاسلام
من رجولهم النجاة فاذا كان هذا حال المستضعفين من الكفار فكيف لا يكون المستضعفون
من المسلمين مثلهم وهذا القول وان لم يوافقه عليه الاكثر الا انه غير بعيد ممن تتبع الاخبار
اقول هذا امتن من الوجوه السابقة الخامس انه لا فرق عندكم بين تارك الصلوة
وبين من صلى صلوة غير مستجمعة للشرائط الشرعية ولو جمعت الشرائط لكنه لم ياخذها
من المجتهد الحى وان اخذها عن الفقيه الميت فعلى هذا جاءت الطامة الكبرى والداهية العظمى
فى بطلان عبادات عامة الخلق ولزم عليهم ان يكونوا فى تلو الكفار وتحت طبقاتهم بل يلزم

ان يكونوا

الثامنة لو وقعت العبادة موافقة لحكم الشرع فى نفس الامر واقترنت بنية القربة مثلا من صلى وترك قراءة السورة فى الصلوة
بمجرد تقليد مثله من العوام فلا يمكن للمجتهد المعتقد استحباب السورة الحكم ببطلان تلك الصلوة اذ ليس النهى عنده متعلقا بصلوة
ذلك المصلى بل بتقليده لمثله كما مر وعلى هذا فلا يمكن الحكم ببطلان صلوة من كانت صلوته موافقة لشئ من اخبار الائمة المعصومين
او لقول من اقوال الفقهاء المعتمدين شرعا وان لم يكن ذلك المصلى الا مقلدا لمثله بمجرد حسن الظن به بحيث يتاتى منه نية القربة
متن

ان يكونوا كفارا لان المصر على ترك الصلوة جاءت الاخبار ناعية عليه بالكفر كما رواه
الصدوق فى الفقيه عن الصادق ع حيث قيل له لم سميت تارك الصلوة كافرا ولم تسم
الزانى كافرا فقال ع ان الزانى لا يزنى الا من شهوة تدعوه الى الزنا واما تارك الصلوة فهو
لا يتركها من شهوة تدعوه اليها وانما يتركها استخفافا بها فاذا وقع الاستخفاف وقع الكفر
وهذا الحديث لا يمكن حمله على ما يقولون من الترك استحلالا لعدم الفرق فى الاستحلال
بين فعل الزنا وترك الصلوة فيلزم ح ان يكون عامة الخلق من الشيعة موسومين بسمة
الكفر والضلال ولو صلوا ولكنهم اخلوا مثلا بان الاتيان بالسورة هل هو على وجه
الوجوب او الاستحباب مع اتيانهم بالسورة وكذا الوجه فى التسليم ونحوهما مما ورد فيه الخلاف
فلا تقبل لهم شهادة فيضيق الحال على القاضى ولا يحكم عليهم بالطهارة فيلزم الحرج على اهل
العالم وامامهم فينا ويلهم فى الدنيا والاخرة اقول نعم لا فرق فى لزوم القضاء ولا يلزم
من اشتراك امرين فى شئ اتحادهما فى جميع الاحكام ومن الظاهر ان تارك الصلوة غير المصلى
على غير وجه الشرع بحسب المفهوم والمصداق فلا يلزم كفر جميع العوام ولا اكثرهم نعم يلزم
فسقهم عند هؤلاء الاعلام ويلزمه ما قال من تعطل الاحكام السادس انك لو تتبعت
احوال الناس فى هذه الاعصار وفى اعصار النبى والائمة ع لوجدتها موافقة فى شأن
العوام والعلماء فى المعرفة والجهل والعذر وعدمه والفقيه الذى يقطع على عبادته بالصحة
فى هذه العصور لو اوقعها بين يدى الصادق ع مثلا لعابها عليه كما يعيب هو الان على عبادة
العامى والذى يرشد اليه ان حماد بن عيسى من اعظم رواة الامامين الصادق والكاظم
عليهما السلم وممن شهد له بالثقة واجماع العصابة على تصحيح ما صح عنه ومع هذا فقد روى
عنه فى الصحيح انه قال قال لى ابو عبد الله ع يوما يا حماد تحسن ان تصلى قال فقلت يا سيدى

انى احفظ كتاب حريز فى الصلوة فقال لا عليك يا حماد قم فصل قال فقمت بين يديه متوجها
الى القبلة فاستفتحت الصلوة فركعت وسجدت فقال يا حماد لا تحسن ان تصلى ما اقبح بالرجل
منكم يأتى عليه ستون سنة او سبعون سنة فلا يقيم صلوة واحدة بحدودها تامة قال حماد
فاصابنى لذل فى نفسى فقلت جعلت فداك فعلمنى الصلوة فقام ابو عبد الله ع مستقبل
القبلة الحديث وقوله ما اقبح بالرجل منكم وقوله بحدودها تامة مشعر بان نقصان صلوة حماد
انما كان من جهة الاخلال ببعض الواجبات الشرعية وما حكم ع ببطلان ما مضى من صلوته ولا
اوجب عليه الاعادة لان الصلوة الباطلة يجب قضاؤها عندكم فدل على ان الجاهل
معذور فاذا قبل العذر من حماد مع ملازمته له عليه فكيف لا يقبل العذر من عوام الناس
وممن هو فى اقاصى البلدان والصحارى ثم قال الثامن انه ادعى ما الاصحاب عطر الله مراقدهم
كالشيخ الطوسى واضرابه وكثير من المتاخرين وعامة المحدثين ذهبوا الى ان قصد القربة كاف
فى صحة العبادات من غير حاجة الى التعرض لوجه من الوجوب والندب فالعوام اذا اتوا بالعبادات
على هذا الوجه مطابقا للقانون الشرعى فالذى يوجب عليهم بطلان العبادات الان
يقولوا ان كون قصد القربة كافيا فى صحة العبادات من اقوال الموتى فلا اعتماد عليها فيقال
لكن ان ما نقلتموه من اقوالهم وفتاويهم فى عدم جواز تقليد الموتى هى من فتاوى الموتى ايضا
فلا اعتبار بها والجواب الجواب التاسع قولكم ان صلوة الجاهل الذى لا يعرف احكامها
قد ورد النهى عنها ما معنى الجاهل باحكامها فان كان المراد عدم اخذها من المجتهد الحى فهذا
عين النزاع ونحن نمنعه بل نقول ان من تعلم الصلوة مثلا من ابويه ونحوهما وكان على القانون
الشرعى بان يأتى بالواجبات وبما اختلف فى وجوبه على وجه القربة تكون عباداته صحيحة مجزية
وان لم ياخذها من الفقيه الحى ولا من الميت وان كان المراد من جهله باحكامها عدم الاتيان

بها فهذا يرجع الى التفصيل المذكور فى مطاوى ما تقدم وهو ان الجهل باعدادها وما
انعقد الاجماع عليه من ركوعها وسجودها ونحوهما قد لا يعذر صاحبه واما الجهل بباقى
كيفياتها وما اختلف فيه منها فلعل الجاهل فيه معذور وان كان ممن يقبل العذر فى حقه
ثم قال الحادى عشر ان جماعة من الشيوخ والنساء وسكان القرى والصحارى ومن فى
طبقتهم من المكلفين لو كلفوا كما يقولون باخذ الاحكام من المجتهد الحى لزم منه التكليف
بما لا يطاق كما لا يخفى على المنصف فعموم ايجاب هذا الحكم منكم مشكل جدا ويحج اسلاف صلوات
الله عليهم ما كانوا يأخذون الجهال بما يقولون روى ان مولانا امير المؤمنين عليه السلام
راى رجلا يصلى مستعجلا بها فقال له ما هذه الصلوة تان بصلوتك فتانى فى الصلوة
الاخرى فقال له ما احسن هذه الصلوة ام الاولى فقال يا امير المؤمنين الاولى هو
الاحسن لان صليتها من خوف الله وهذه من خوفك فضحك ع ومضى عنه وفى الاخبار
اشارة اليه بل دلالة عليه وروى الكلينى طيب الله تربته فى اصول الكافى عند ذكره
ثواب العالم والمتعلم هكذا على بن ابرهيم عن احمد بن محمد البرقى عن على بن الحكم عن على بن ابى
حمزة عن ابى بصير قال سمعت ابا عبد الله ع يقول من علم خيرا فله اجر مثل من عمل به قلت
فان علمه غيره يجرى ذلك له قال ان علم الناس كلهم جرى له قلت فان مات قال وان مات
فان ظاهره يدل على انهم يعملون بذلك العلم بعد موته ولا شك ان فقهاء الامامية
رضوان الله عليهم انما يعلمون الناس علوم اهل البيت ع لا علوم الفقهاء الاربعة ونحوهم
من اهل القياس وفى كتاب الاحتجاج عن الامام ابى الحسن على بن موسى الرضا ع فى حديث
يقول فيه ويقال للفقيه يعنى يوم القيمة يا ايها الكافل لايتام ال محمد ع الهادى لضعفاء محبيهم
ومواليهم قف حتى تشفع لكل من اخذ منك او تعلم منك فيقف ويدخل الجنة ومعه فئام

قال الفاضل الورع المحقق مولانا احمد الاردبيلي في شرح قول العلامة في الارشاد ويجب معرفة واجب فعال الصلوة الخ اعلم ان الذي يقتضيه الشريعة السهلة والاصل عدم الوجوب على التفصيل والتحقيق المذكور في الشرح وغيره واظن انه يكفي الفعل على ما هو المامور وفي الاخبار اشارة اليه كما مر البعض وستقف على امثاله ايضا فى مسائل الحج اذ الظاهر ان الغرض ايقاعه على شرائطه المستفادة من الادلة واما كونه على الوجوب فلا وغيره معلوم انه داخل في الوجه المامور به بل الظاهر عدمه وما تم الدليل بان فعل الواجب على الوجه المامور به موقوف على المعرفة والعلم به وبه ما اتى بالمامور به على وجهه فبقي في عهدة التكليف وعلى تقدير تسليم الوجوب لا تم البطلان على تقدير عدمه خصوصا عن الجاهل والغافل عن وجوبه وعن الذي اخذه بدليل مع كون وظيفته ذلك وكذا المقلد لمن لا يجوز تقليده ولا اخفاء في صعوبة العلم الذي اعتبروه سيما بالنسبة الى النساء والاطفال في اوايل البلوغ فانهم كيف

يعرفون المجتهد وعدالته وعدالة المقلد والوسائط مع انهم ما يعرفون العدالة ومعرفتهم اياها واخذها عنهم وفرع العلم بعدالتهم ومعرفة العدالة ما يحصل غالبا الا بمعرفة المحرمات والواجبات وهم الان ما حصلوا شيئا وليس معلوم لهم العمل بالشياع بان القائلين عدلاء مع عدم معرفتهم حقيقة العدالة ولا بالاختبار ولا بالمعاشرة وتحقيقهم ذلك كله بالدليل لا يخفى صعوبته مع عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ على الظاهر بل يعدم ايضا لعدم العلم بالتكليف بها ثم يمكن فرض الحصول في بعض التكليف ولكن قد لا يكون والمراد اعم متن

وفتام حتى قال عشر اوهم الذين اخذوا عنه علومهم واخذ واعمن اخذ عنه الى يوم القيمة فانظر واكم فرق ما بين المنزلين اقول الفتام مائة الف وهو يشتمل رواية الحديث والفتوى بل هو ظاهر في الثاني لان اكثر العوام لا يعرف معنى الحديث ولا التوفيق بين الاخبار ولا ما هو شرط في الفتوى **قوله** ره قال الفاضل الورع مولانا احمد الاردبيلي قدس سره ظني انه يكفي في الاصول الوصول الى المطلوب الخ ههنا ثلث مقامات **الاول** في انه هل يجوز التقليد في الاصول ولا الحق نعم لان الاصل عدم الوجوب ولا صارف اذ ادلة وجوب النظر انه مما لا يتم دفع الضرر الذي هو واجب الا به فهو واجب اما تحقق الضرر فلان من راى عليه نعما متوافرة ظاهرة وباطنة مع علمه ضرورة بانها من جانب الغير وراى الاختلاف في الصانع وصفاته جوز وجود منعم طلب منه معرفته وشكر تلك النعمة فيحصل له خوف زوال النعمة بل حلول النقمة بترك معرفته وشكره والجواب اولا منع استلزام مجرد التجويز الخوف الا مع اقترانه بدعوى مدعى الرسالة المقرونة بالمعجزة وترك المكلف الاصغاء اليه والنظر الى معجزته اذ ح يحصل الخوف لاحتمال صدق المدعى وبالجملة شرط الخوف التبليغ او ما قام مقامه من الهام وغيره وثانيا ان المدعى عموم الوجوب للمكلفين والدليل لا يثبته على تقدير تسليمه لان منهم من لا يحصل له الخوف حتى يجب عليه عقلا وفيه كمن قلد محقا وجزم به فانه بعد ما اعتقد تقليدا اعتقادا جازما ان له صانعا منعما فشكره بموجب اعتقاده مطمئن بمقتضى ما يجب عليه فكيف يحصل له الخوف وان جوز ان يكون اكتفاؤه بالتقليد مذموما فمجرد التجويز والاحتمال غير موجب لظن الضرر وحصول الخوف وكمن ظن وجود الصانع وصدق النبي وعمل بشرايعه وكمن حكم بالتقليد حكما جازما بنفي الصانع فمن يخاف وكذا من ظن ذلك اذ احتمال الضرر يكون مرجوحا عنده فلا يكون مظنونا فلا يحصل له خوف نعم من

والحاصل انه لا دليل يصلح الا ان يكون اجماعا وهو ايضا غير معلوم لي بل ظني انه يكفي في الاصول الوصول الى المطلوب كيف كان بدليل ضعيف باطل وتقليد كذلك كما مر اليه الاشارة وعدم نقل الايجاب عن السلف بل كانوا يكتفون بمجرد الاعتقاد وفعل صورة الايجاب ومثل تعليم النبي ص الاعراب مع ان الصلوة معلوم اشتمالها على ما لا يحصى كثرة من الواجبات وترك المحرمات والمندوبات وكذا سكوتهم عن اصحابهم في ذلك وبالجملة لي ظن قوي على ذلك من الامور الكثيرة وان لم يكن كل واحد منها دليلا فالمجموع معتمد له وان لم يحضر في الان كله وان امكن الوجوب على العالم المتمكن من العلم على الوجه المشروط على ان دليلهم لو تم لدل على وجوب القصد حين الفعل وانه غير واجب اجماعا ولكن ظني لا يغني من العلم شيئا فعليك طلب الحق والاحتياط ما استطعت انتهى كلامه اعلى الله مقامه وذكر ايضا في مسئلة الشك بين الاثنين والثلث والاربع انه يكفي في الاصول مجرد الوصول الى الحق وانه يكفي ذلك

لصحة العبادة المشروطة بالنية القربة من غير اشتراط البرهان والحجة على ثبوت الواجب وجميع الصفات الثبوتية والسلبية والنبوة والامامة وجميع احوال الغير ويوم القيمة بل يكفي في الايمان اليقين بثبوت الواجب والوحدانية والصفات في الجملة باظهار الشهادة به وبالرسالة وبامامة الائمة ع وعدم انكار ما علم من الدين بالضرورة و يلزم اعتقاد سائر المذكورات في الجملة هذا ظني وقد استفدته ايضا من كلام منسوب الى افضل العلماء وصدر الحكماء نصير الحق والشريعة ومعين الفرقة الناجية بالبراهين العقلية والنقلية على حقية مذهب الشيعة الاثني عشرية نفعنا الله بعلومه الدينية وحشره الله مع محمد خاتم الرسالة وآله الائمة عليهم السلام متن

لم يقلد احدا وخطر بباله او القى اليه ما يحصل به الخوف وحكم بان دفعه واجب فيجب عليه عقلا النظر والا فليس بمكلف اذ لا يستوجب الذم العقلي والتكليف الشرعي الى الغافل ومعلوم ان هذا نادر بالنسبة الى من عداه في غاية الندرة فيكون الدليل اخص من المدعى وتخصيص المدعى بمن لا يرضى به مدعيه هذا امتن ادلتهم ولهم ادلة اخر مثل قولهم ان الله امر النبي ص بالنظر في قوله عز وجل فاعلم انه لا اله الا الله فالامة اولى والجواب ان هذا الخطاب ليس متوجها اليه ص بل هو من قبيل اياك اعني واسمعي يا جارة فح يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قاله الرازي وايضا اذا كان المطلوب طلب النظر منه ص لكان الواجب ان تكون هذه الاية اول ما نزل عليه ولا يحضرني ان احدا من المفسرين يكون قائلا به سلمنا انه داخل فيه ايضا منقول ان المراد طلب العلم وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وهو يحصل للمقلد ايضا اذا قلد من يقول بالحق ولو اتفاقا سلمنا ان الخطاب مختص به ص لكن لا نم الاولوية بجودة قريحته وقصور اذهانهم بالنسبة اليه ص ومثل قولهم ان التقليد مذموم خرج عنه الفروع فبقي الباقي والجواب ان الذم للمقلد في الباطل مع وضوح حجة الحق كما هو مورد الاي الشريفة ومثل قولهم الاجماع واقع على وجوب العلم في الاصول والجواب ما مر من ان العلم اعم مما حصل بالنظر مع ان الاجماع انما يكون حجة لمن اعتقد الشريعة فلا ينهض على من لا يقول بالاله تعالى شانه **المقام الثاني** في اقسام المقلد على القول بجواز التقليد واحكامها فنقول المقلد لا يخلو اما ان يكون مقلدا في مسئلة حقة او باطلة وعلى التقديرين اما ان يكون جازما بها او ظانا وعلى تقديري التقليد في الباطل اما ان يكون اصراره على التقليد مبنيا على عناد وتعصب بان حصل له طريق علم الى الحق فاستكبر اولا فهذه اقسام ستة **الاول** من قلد في مسئلة حقة وجزم بها مثلا قلد في

وما يؤيد ان الشريعة السهلة السمحة ان البنت التي تارات احد الاولاد بها مع فرضها متعبدين بالدين الحق فكيف الغير اذا بلغت تسعا يجب عليها جميع ما يجب على غيرها من المكلفين على ما هو المشهور عند الاصحاب مع انها ما يعرف شيئا فكيف يمكنها تعلم كل الاصول بالدليل والفروع من اصلها على التفصيل المذكور قبل العادة مثل الصلوة على ان تحقيقها العدالة في غاية الاشكال كما مر وقد لا يمكن لها فهم الاصول بالتقليد فكيف بالدليل وعلى ما نرى انه قد صعب على اكثر الناس من الرجال والنساء جدا فهم بعض من المسائل على ما هي عليه لا بعد المداومة وبالجملة هذا ظني ولكنه لا يغني من شيء ولعلي لا اعاتب به ان شاء الله و قد استبعدت ما ذكره بعض الاصحاب سيما في الرسالة الالفية مع قوله في الذكرى بصحة صلوة العامة وقد اشار اليه الشارح ايضا واستشكل الشارح هذا في الصحة على تقدير الموافقة انتهى كلامه رحمه الله متن

مسئلة حقة وجزم بها مثلا قلد في وجود الصانع وصفاته وعدله وحكمته الى اخر ما يعتبر في المعرفة فهذا مؤمن لان مناط الايمان اطمينان النفس بالعقايد الحقة اذ كمالها انما يكون في القوة النظرية بحصول العقايد لها من غير ملاحظة علة الحصول اعني المقدمات البرهانية او حضور العلوم كما هو الواقع عندها او حسن الظن باحد وقبول قوله بحيث تطمئن النفس ويزول التردد واحتمال النقيض او غير هذه ولهذا نرى عامة المتعين للعلم بحقايق الاشياء وتصور طريقا خاصا لا يجوز تجاوزه بل ما ذكره من جملة الطرق لا بمعنى الانحصار كيف وعلم العقول حصولي عند الاكثر من غير اكتساب من حد وبرهان وهو كالعلم الذي قدر به الله تعالى وكذا المعصومون الا ترى الى تكرير قوله تعالى يؤمنون بالله واليوم الاخر من غير ان يقيد طريق ايمانهم ويستدع بعد حصول ما يعتبر في الايمان باي طريق كان يجب الحكم بايمانه وكان الحكم بالكفر بمجرد عدم استناد العقائد الى الاستدلال شطط من القول وقد كتبت في الشرح الفارسي على الباب الحادي عشر ما ينفعك في هذا المقام **الثاني** من قلد في مسئلة حقة مثل ما ذكر وظن بها من دون جزم فالظاهر اجراء حكم المسلم عليه في الظاهر اذا اقر بالشهادتين اذ ليس حاله ادون من حال المنافق لا سيما اذا كان طالبا للجزم شغوفا لا يحصله فمات قبله واما في الاخرة فامره الى الله **الثالث** من قلد في باطل مثل انكار الصانع او شيء مما يعتبر في الايمان وجزم به من غير ظهور حق ولا عناد **الرابع** من قلد في باطل وظن به كذلك والظاهر في هذين لحاقهما بمن يقام عليه الحجة يوم القيمة واما في الدنيا فيحكم عليها بالكفر ان اعتقد ما يوجبه وبالاسلام ان لم يكن كذلك الاول كمن انكر النبي ص والثاني كمن انكر الامام **الخامس** من قلد في باطل جازما مع العناد **السادس** من قلد في باطل ظانا كذلك وهذان يحكم بكفرهما بعد ظهور الحق والاصرار **المقام الثالث** في اقسام المقلد على

وقال في بحث العلم بدخول الوقت للصلوة وبالجملة كل من فعل ما هو في نفس الامر وان لم يعرف كونه كذلك ما لم يكن عالما بنهيه وقت الفعل حتى لو اخذ المسائل عن غير اهله بل لو لم يأخذ من احد وظنها كذلك وفعل فانه يصح ما فعله وكذا في الاعتقادات وان لم يأخذها عن دلالتها فانه يكفي ما اعتقده دليلا واوصله الى المطلوب ولو كان تقليدا كما يفهم من الكلام المنسوب الى المحقق نصير الملة والدين قدس سره العزيز وفي كلام الشارع اشارات اليه مثل مدحه جماعة للطهارة بالحجر والماء مع عدم العلم بحسنها وصحة حج من مر بالموقف ومثله قوله لعمار حين غلط في التيمم قال الا فعلت كذا فانه يدل على انه لو فعل كذا لصح مع انه ما كان يعرف وفي تصحيح من صلى ركعة فعلها واستحسنه مع عدم العلم والشريعة السمحة السهلة تقتضيه وما وقع في اوايل الاسلام من فعله عليه السلام مع الكفار من الاكتفاء بمجرد قولهم بالشهادة وكذا فعل الائمة ع مع من قال بهم مما يفيد اليقين فتامل وكذا جميع احكام الصوم والقصر والتمام وجميع المسائل فلو اعطى كونه المؤمن مع عدم العلم لصح فتامل انتهى كلامه قدس سره متن

تقدير عدم جواز التقليد واحكامها فنقول المقلد اما ان يكون مقلدا في حق او باطل بلا عناد او به وعلى التقادير كلها دل عقله على الوجوب او بين له غيره وعلى تقدير الدلالة اصر على التقليد او رجع ولكن لم يحصل له كمال الاستدلال بعد او لا فهذه اربعة عشر قسما الاول المقلد في الحق جازما مع العلم بوجوب النظر والاصرار فهذا مؤمن فاسق لاصراره على ترك الواجب الثاني هذه الصورة مع ترك الاصرار والرجوع الى الاستدلال فهذا مؤمن غير فاسق الثالث المقلد في الحق ظانا مع العلم بوجوب النظر والاصرار فهذا مؤمن على الظاهر مرجي في الاخرة فاسق لاصراره الرابع هذه الصورة من دون الاصرار فهذا مسلم ظاهرا غير فاسق الخامس المقلد في الحق جازما مع عدم العلم بوجوب النظر السادس المقلد في هذه الصورة ظانا وهذان حكمهما في السابق من غير فسق اذ لا اثم على الجاهل السابع المقلد في الباطل جازما معاندا مع العلم بوجوب النظر والاصرار عليه فهذا اشد الكافرين الثامن هذه الصورة من غير عناد والاصرار بعد العلم بالوجوب فهذا كافر ايضا ان مات ولم يرجع من اعتقاده الباطل التاسع هذه الصورة من غير علم بالوجوب وهذا ايضا كافر وكذا العاشر يعني من غير عناد الحادي عشر المقلد للباطل الظان معاندا مع العلم والاصرار والثاني عشر بلا اصرار و الثالث عشر بلا علم والرابع عشر بلا عناد والحكم في الجميع يظهر مما سبق **قوله** ره قال الفاضل الورع الى قوله يكفي الفعل على ما هو المامور **اقول** قد عرفت انفا حكم التقليد في العقايد الاصلية واما الاحكام الفرعية فالوضعي منها كجعل الشيء سببا او مانعا او شرطا فالظاهر عدم الاحتياج الى الاخذ من المجتهد او من غيره على انها مما جعلها الشارع سببا او مانعا او شرطا او مانعا بل يكفي في صحتها فعلها مطابقة للواقع واما الشرعي فلما كانت العبادات يعتبر فيها قصد التقرب الى الله تعالى فلا بد من العلم بكونها مرضية عنده للتقرب اليه فعلا في المامور

وقال فى شرح قوله ويجب غسل موضع البول بالماء خاصة واعلم ان الرواية التى نقلت هنا فى سبب نزول الاية الدالة على
الازالة بالماء اى قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين دالة على ان اصابة الحق حسن وصواب وان لم يكن عن علم
فعدم صحة صلوة من لم ياخذ كما وصفوه مع صلوته كما وصفوها غير ظاهر بل يمكن صحتها وامثالها كثيرة سيما فى اخبار الحج
الا ان يقال انه فى وقت الصلوة كان مامورا بالاخذ فتبطل ولكن المتاخرين لم يقولوا به لعدم النهى عن الضد الخاص عندهم
نعم نقول به لو فرض الامر المضيق فى ذلك الوقت مع الشعور فالجاهل والغافل خارجان عن النهى فافهم انتهى هذا ولكن روى
الكلينى فى باب المسئلة فى القبر عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن ابرهيم بن ابى البلاد عن بعض اصحابه
عن ابى الحسن موسى ع قال يقال
للمؤمن فى قبره من ربك قال فيقول
الله قال فيقال له ما دينك فيقول
الاسلام فيقال من نبيك فيقول
محمد فيقال من امامك فيقول فلان
فيقال كيف علمت ذلك فيقول
امر هدانى الله له وثبتنى الله عليه
فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة
العروس ثم يفتح له باب الى الجنة
فيدخل اليه من روحها وريحانها
فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلى
ارجع الى اهلى ومالى متن

وتركا فى المنهى عنه وهذا العلم يحصل من طريق العقل فى بعض الافعال القلبية التى لا يبحث
عنها الفقهاء وان ورد بها الشرع كالتخلق بالاخلاق الحسنة والتخلى عن الصفات الرذيلة
فيحتاج المكلف فى غيرها الى خبر من يخبر عن الله بان الفعل الفلانى بصفة كذا وكذا والترك
الفلانى كذلك مما يتقرب بهما الى الله تعالى والخبر اما ان يكون النبى ص او الامام ع او غيرهما بالنقل
عنهما فاذا فعل وترك على النحو الواقعى معتقدا ان الشارع امر او نهى فقد حصل للنفس كمالا
بحسب القوة العملية ولا يقدح فى حصول الكمال كون المخبر ممن لا يجوز تقليده بل كونه كاذبا
فى نفسه كما اذا اخبر بعبادة واسندها الى الشارع مع عدم سماعها من احد واتفق مطابقته
للواقع وعمل احد بمقتضاه لا يقال ان ثمرة العبادات هو القرب من الله وهو يحصل بقصد
التقرب فلو فرضنا ان احدا فعل فعلا غير مطابق لما قرره الشارع مع اعتقاده مطابقته
وقصد التقرب للزم حصول هذا الكمال فلم شرطتم ان يكون مطابقا للواقع لانا نقول قصد
التقرب بالفعل مع اعتقاد مطابقته لما قاله من يجب اطاعته بعد بذل الجهد وان كان موجبا
للتقرب كما قلت ولكنا نقول ان كل فعل ليس مما يحصل به الكمال المطلوب للنفس اذ يجوز
ان يكون لخصوصية ما قرره الشارع من الهيئة مدخل فى التكميل وان لم يبلغه عقولنا مثلا
نقول ان فعل الظهر خمس ركعات او ثلثا لا يحصل به الكمال وان قصد به التقرب ويحصل
لو فعل اربعا اما ترى كيفية تركيب اطباء الابدان الادوية للامراض بحيث لو زيد او نقص
فى الاجزاء لا يؤثر الاثر المطلوب فكذا يكون حال العبادات لحفظ صحة النفس او ازالة مرضها
ولا ريب فى هذا عند من لا يجوز الترجيح بلا مرجح اذ وضع الشارع للعبادات على هيئة خاصة
دون غيرها من الهيئات الممكنة فيها لابد ان يكون لامر مرجح عنده مع ان غرضنا الان حصول
القرب مع براءة ذمة المكلف من القضاء وكونه ممتثلا لما امر به وهذان الامران لا يحصلان

فى العبادة

ويقال للكافر من ربك فيقول الله فيقال من نبيك فيقول محمد فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك
فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيضربانه بمرزبة لو اجتمع عليه الثقلان الانس والجن
لم يطيقوها قال فيذوب كما يذوب الرصاص الحديث وهذه الرواية
دالة على ان هذه الاصول لا يكفى فيه تقليد
الناس والحق ان الاولى
متن

من العبادة اذا فعلت على طريق غير مطابق للواقع وحصولهما مع المطابقة قد ظهر وبالجملة
لا دليل على ان الشارع امر بالفعل او الترك بشرط ان يكونا ماخوذين منه او من الامام
او المجتهد لا غير وان اسند الغير الى الامام ع وحصل لنا الاطمينان عن قوله غاية الامر ان
يكون الاخذ على هذا النحو واجبا خارجا عن العبادة ويكون تاركه اثما لاجله وتركه الا
الخارج لا يضر بالامتثال اذا كانت العبادة باجزائها وشرائطها واقعة على النحو المقرر
وفى الحسن المشهور وهو من بلغه ثواب من الله على عمل الخ اشارة الى ما قلناه وقال الفاضل
النحرير مولانا محمد باقر قدس سره فى الذخيرة عند شرح قول المص فى مبحث اوقات الصلوة
ولو صلى عامدا او جاهلا او ناسيا بطلت صلوته ولو اتفقت صلوة الجاهل فى الوقت
فان قصدنا بالجاهل من علم وجوب رعاية الوقت وعرف المواقيت لكنه جاهل بالوقت لعدم
مراعاته بالوقت فالظاهر بطلان صلوته على القول باشتراط التقرب وقصد الامتثال
فى الطاعة لانه لم يات بها على وجه الامتثال والاطاعة نعم ان قيل بعدم اشتراط ذلك فى
الصحة وسقوط التعبد لم يبعد القول بالصحة ههنا وان قصدنا بالجاهل من علم وجوب
رعاية الوقت لكنه غير عارف بالوقت فالظاهر البطلان ايضا على القول المذكور بالتقريب
السابق وان قصدنا به الجاهل بوجوب رعاية الوقت ففيه اشكال ورجح بعض افاضل
المتاخرين قدس الله سره الصحة لصدق الامتثال وقال ايضا كل من فعل ما هو فى نفس
الامر وان لم يعرف كونه كذلك عالما بانه به وقت الفعل حتى لو اخذ المسائل من غير اهله بل
لو لم ياخذ من احد وظنها كذلك فانه يصح ما فعله وكذا فى الاعتقادات وان لم ياخذها عن
ادلتها فانه يكفى ما اعتقده دليلا واوصله الى المطلوب ولو كان دليلا فاسدا كذا يفهم من
كلام منسوب الى المحقق نصير الملة والدين قدس سره العزيز قال وفى كلام الشارع اشارات

ان يكون جميع ما يعتقده من الاصول

والحق ان الاولى والاحوط للمكلف [illegible] الاصول والفروع مما يكون معروضا على كلام ائمة الهدى وخزنة
علم الله وابواب مدينة العلم صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ومستندا اليهم فان الظاهر من كلامهم ع ان المخطى يكون معذورا
والمصيب مع ذلك غير موجر بل الاولى ان يكون مقدمات المعارف النظرية ماخوذة من كلامهم وما سكتوا عنه او لم يبلغنا فيه
منهم شىء فالاحوط السكوت فيه ومن تتبع الاخبار الواردة فى ذلك كالروايات الواردة فى النهى عن الكلام مرة على الاطلاق ومرة
على غير الماخوذ منهم ع حصل له الجزم بذلك ويفهم من كثير من الروايات والخطب ان اصل التصديق بالله تعالى مما فطر عليه جميع
العقول وان قلب ذى الجحود معترف بما انكره بلسانه بل ان البهائم ايضا الهمهم عن اربع احدها معرفة الرب تعالى وفى بعض الروايات
معرفة الله بدل معرفة الرب قال الله
تعالى قل افى الله شك فاطر السموات
والارض وهذا مذهب النظام وكثير
من المتكلمين كما نقله فى المواقف وغيره
بل جميع المعارف عندهم كذلك واعلم
انه قد مر ان الاحوط للمقلد عرض فتاوى
الفقهاء على الروايات وانما قلنا انه
احوط لا انه متعين لان الظاهر من الروايات
جواز اعتماد العامى على من كان ثقة
عارفا بروايات الائمة ع كالاخذ معالم
الدين عن محمد بن مسلم الثقفى و
الفضيل بن يسار ويونس بن عبد
الرحمن وغيرهم على ما ذكره الكشى و
غيره فى رجالهم متن

اليه وذكروا اشياء يطول الكلام بذكرها وعندى ان ما ذكروه منظور فيه مخالف للقواعد
المقررة العدلية وليس المقام محل تفصيل لكن اقول اجمالا لان احد الجاهلين ان صلى
فى الوقت والاخر فى غير الوقت فلا يخلو اما ان يستحقا العقاب ولا يستحقا اصلا او يستحق
احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المط لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان
بالمامور به على وجهه وعلى الثانى يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولو انفتح هذا
الباب يجرى الكلام فى كل واحد واحد من افعال الصلوة ويفضى الامر الى ارتفاع جل
التكاليف وهذا مفسدة واضحة لا يشرع لاحد الاجتراء عليه ومعلوم فساده ضرورة و
على الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما فى الحركات الاختيارية الموجبة للمدح او
الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحد منهما
فيه ضرب من التعمل والسعى وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور فى استحقاق
المدح او الذم مما هدم بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية فى كل زمان واما الاشارات
التى ذكرها فكل منها قابل للتاويل فيشكل الاعتماد عليها والتعويل وليس المقام محل
التفصيل هذا ظاهر التحقيق وان كان الاشكال فيه وفى نظائره ثابتا اقول نختار
الثانى ونقول انهما لا يستحقان العقاب على ترك مراعاتهما الوقت لعدم علمهما بوجوبها
وعدم تكليفهما بها لاستحالة تكليف الغافل واما الصلوة مع شرائطها المعلومة لهما
فقد فعلاها وهى الواجبة عليهما وبعد ما بان عليهما ان تركاها نعم يجب على التارك الاعادة
فى الوقت لو فرض انه علم فيه ان المطلوب منه الصلوة فى الوقت ولم يفعلها دون الاول
الا ان يكون المطلوب منها الصلوة بشرط العلم بوجوب رعاية الوقت فهذا وان اتى بالصلوة
فى وقتها ولكنه لم يات بشرطها والمشروط يعدم بعدم شرطه فيجب عليه الاعادة فى الوقت

لو علم فيه

شيعتنا ودى وابن جمهور ره

وكالروايات الواردة فى فضل العلماء بانهم يسدون قلوب [illegible] عوالى اللئالى بطرقه المذكورة فيه عن
الامام الحسن العسكرى ع قال حدثنى ابى عن ابائه عن رسول الله ص قال اشد من يتم اليتيم الذى انقطع عن امامه ولا يقدر
على الوصول اليه ولا يدرى كيف حكمه فيما يبتلى من شرايع دينه الا فمن كان من شيعتنا عالما بعلومنا وهدى الجاهل بشريعتنا
كان معنا فى الرفيق الاعلى وباسناده عن على بن محمد ع قال لولا من يبقى بعد غيبة الامام من العلماء الداعين اليه والدالين
عليه والذابين عنه وعن دينه بحجج الله المنقذين للضعفاء من عباد الله من شباك ابليس لعنه الله ومردته لما بقى احد الا ارتد
الحديث وغير ذلك من الروايات والحاصل ان المفهوم جواز اعتماد ضعفاء الناس والعوام على العلماء من غير تقييد بلزوم
عرض فتاويهم على كلام الائمة ع
فيكون منفيا ولو وقع غلط كان
على ذمة العلماء فقط ويقتضيه
نفى العسر والحرج وكون الدين و
الشريعة سمحة سهلة كما لا يخفى
فتامل والله اعلم بحقايق الامور
متن

لو علم فيه ان المطلوب منه الصلوة المشروطة بذلك الشرط ولم يدل على هذا الاشتراط
دليل واما القضاء فهو فرض مستانف لابد من التطرق دليله فان افاد وجوبه عليهما او
على واحد منهما فهو المتبع والا فلا قوله ولو انفتح الخ قلنا هذا يفضى الى ان يكون كل واحد
واحد من افعال الصلوة التى لا يعلم المكلف وجوبه غير مكلف به لاستحالة تكليف الغافل
وهذا لا مفسدة فيه بل هو مقتضى قواعد العدلية وهذا مع فرض الجهل بانه يجب عليه
السعى لمعرفة الصلوة بشرائطها واركانها وموانعها بحيث يحصل له القطع او الظن بانه
لم يعزب عنه شىء واما لو فرضنا ان احدا علم بوجوب السعى ولكنه تركه واتفق انه صلى
صلوة تامة الشرائط والاركان خالية عن المفاسد والاخر علم ايضا كذلك وتركه فصلى
مع فوت بعض الشرائط مثلا لقلنا الاول معاقب على ترك السعى لا على ترك الصلوة
لاتيانه بها وليس السعى والمعرفة من شرائطها بل هما واجبان خارجان عنها لانا فرضناهما
كذلك ولو فرضناهما شرطا وان المكلف علم ان المطلوب منه الصلوة المشروطة فهو معاقب
لانه لم يات بما فى الواقع واما الثانى فيعاقب على ترك السعى وعلى عدم الاتيان بالصلوة
لانه قد علم وجوب السعى ليعلم الشرائط وغيرها وياتى بالصلوة التامة فترك السعى واستمر
جهله بالشرائط ثم لم يات بها مطابقة للواقع فلا بعد فى عقابه اذ لا يعد قبيحا ذم
فاعله وانت اذا تاملت ما قلناه يجوز لك اختيار الشق الاول مع فرض العلم بوجوب
السعى ان اريد به العقاب على ترك الصلوة قوله وتجويز مدخلية الخ نقول انه استحق الذم
لاجل ما فعله عن علم وهو الصلوة ولم يستحق العقاب لانه اتى بما هو المطلوب منه وان
لم يعلم بالطلب لا يقال اذا لم يستحق العقاب على تركه مراعاة لجهله بل وجهها فيستحق عليه المدح
وهو ظاهر البطلان لانا نقول لا ملازمة بين استحقاق المدح وعدم استحقاق العقاب

بان يكون كل ما لا يستحق عليه العقاب يستحق عليه المدح الا ترى ان تارك الزنا من غير قصد القربة لا يستحق العقاب ولا يستحق المدح فغاية الامر ان يكون الجاهل بمراعاة الوقت المصلي فيه اقل ثوابا من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لان الثاني تقرب الى الله تعالى بفعلين والاول بفعل واحد ثم لو قابل للتاويل فيشكل الاعتماد عليها والتعويل اوكد ان كان قبول التاويل من غير معارض باعث عليه سببا لاشكال الاعتماد والتعويل فيشكل الاعتماد على شيء والتعويل وان كان هناك معارض فلا بد من بيانه مفصلا التعويل والحق ما قاله وهو ان الذي افاده قدس سره ظاهر التحقيق وجليل النظر ولعل دقيق يعطي ما افاده الفاضل المتقي قدس الله لطيفه فتامل فان المقام مطرح الانظار قوله ره وروى الكليني في باب المسئلة الخ اقول هذا الخبر هو الذي به يقولون وعلى ما فهموا منه يقولون في عدم جواز التقليد في الاصول مع امعان النظر في فقه هذا الكلام الصادر عن منبع النبوة والامامة يعطي جوازه بيان ذلك انه ع عبر بالمؤمن عمن يسئل عن اربعة امور وبالكافر عمن يسئل عن ثلثة مشتركة بينهما ثم بين ع انهما معا يسئلان عن طريق المعرفة فيجيب كل منهما بجواب مخالف لجواب الاخر فصار المؤمن مخالفا للكافر في السؤال عن الائمة وفي جواب السؤال عن طريق المعرفة ولم يذكر ان الكافر يسئل عن امامه بل ادرجه في الاسلام لان كل احد له امام ولما كان امر امامة الكافر منوطا باتفاق الناس لا بنص من الله سبحانه وكذا اكثر اعماله ماخوذ من الاراء والاهوية لم ينسب هذا السؤال هداه الى هداية الله سبحانه واما المؤمن فلما كان جميع عقايده واعماله منتهيا اليه سبحانه نسب الهداية اليه وذلك لانه لا يعتقد شيئا ولا يعمل عملا الا من دليل منصوب من الله او من نقل من ينتهي قوله الى الله سواء كان اماما منصوبا من قبله او صادقا بفضل الله عليه وعفة رفعة لهدايته ينسب ما

الباب السادس في التعادل والترجيح اعلم ان التعارض الواقع في الادلة الشرعية يكون بحسب الاحتمالات العقلية منحصرا في اقسام الاول بين الايتين من الكتاب فان كان في احدهما اطلاق او عموم بحيث يمكن تقييدها او تخصيصها او نحو ذلك فالمشهور لزوم ذلك والا فالمتاخر ناسخ ان علم التاريخ والا فالتوقف والتخيير ان امكن والاحوط الرجوع الى الاخبار الواردة عن الائمة ع ان وجدت في ذلك والا فالتوقف او الاحتياط ان امكن الثاني بين الكتاب والسنة المتواترة فان كانت من النبي ص فحكمه ما مر مع احتمال تقديم السنة وكذا ان كانت من الائمة عليهم السلم مع احتمال تقديم الكتاب حينئذ

متن

ما يقول الى ذلك الامام وبالجملة يجوز لمجتهد اهل الحق ومقلديهم ان يقول جميع عقايدي واعمالي امر هداني الله اليه ولا يجوز للكافر ان يقول ذلك لانه اهتدى فيما هو عمدة الاسلام وعروة الوثقى وحبله المتين بقول الناس وهدايتهم واجماعهم ويستوي في هذا عالم الكفرة وجاهلهم ويكفي للتعذيب الخطاء في هذا الاصل وان فرض كون احد مصيبا في الباقي واما اعتراض الكافر على الله بانك لم توفقني لصحبة الصادق المحق وابتليتني بصحبة الكاذب المبطل فهو كاعتراضه بانك لم جعلت ابوي كافرين ومكاني في بلاد الكفر وغير ذلك والجواب الجواب وقوله ثبتني الله عليه يدل على ان عقايده كانت في عرضة الزوال لولا تثبيت الله وهذا هو شان المقلد المحق واما المستدل المتيقن فتثبيت الله اياه منذ في الهداية لان اليقين يمتنع زواله فتامل ويدل ايضا على ان العذاب ليس بمحض التقليد انه في مقام بيان حال الصنفين اي فرد كان فيكون المخالف الذي اجتهد في دينه واعتقد بما اعتقد عن شبهة جزم بكونها دليلا تاما كافرا ايضا ولا ريب انه لم ياخذ من الناس الا اصل الامامة فانه ماثل بل لاجماع الناس لا من جهة قول المعصوم الذي هو قول الله ايضا والحق الكلام ان الامام سلك في هذا الخبر مسلك التقية كما هو ظاهر على المنصف والغرض بيان استحقاق الثواب والعقاب لهذا الاصل فمن سمع قول الله من الناس كمن سمع قول الناس من الناس ولهذا يثاب المؤمن بما يخبره الناس عن الله وان لم يكن الخبر مطابقا للواقع والكافر يعاقب وان كان كل عمله مطابقا للواقع قوله ره يمكن تقييدها او تخصيصها الخ اقول التقييد والتخصيص وامثالهما كبيان المجمل ان كانت ظاهرة واضحة ليست مما يعيها احد وينكره الاخوند فهي متعينة والا فالرجوع الى الاخبار ان كانت والا فالتوقف في الافتاء والاحتياط في العمل قوله مع احتمال تقديم السنة متعين مع قطعية المتن لان النبي ص افقه المبين

حديث عرض حديثهم على كتاب الله وطرح ما خالف كتاب الله وحمله على التقية الثالث بين الكتاب والظني من الاخبار الاحاد المشهور تقديم الكتاب مع عدم امكان الجمع بوجه بل معه ايضا على قول الشيخ وجماعة وحديث العرض مقتض له ولاخبار الواردة في حصر العلم بالقران على الائمة ع وانه بحسب عقولهم لا بحسب عقول الرعية يقتضي تقديم الخبر كما لا يخفى والله اعلم الرابع بين الكتاب والاجماع المقطوع او المظنون والظاهر ان حكمه كالثاني والثالث في الاول والثاني من قسميه الخامس بين الكتاب والاستصحاب بناء على حجيته ويبعد تقديم الثاني مطلقا السادس بين السنة المتواترة وخبر الواحد ولا شك في تقديم خبر المتواتر وكذا في المحفوف بما يفيد القطع على خبر الواحد اذا كان كل منهما عن الائمة ع او النبي ص وكذا اذا كان احدهما عن النبي ص فقط على الظاهر وهذا مع عدم امكان الجمع السابع بين السنة المقطوع بها بقسميها مع مثلها ويظهر حكمه مما سيجيئ انشاء الله تعالى الثامن بين السنة المقطوع بها والاجماع بقسميه وحكمه كالسادس والسابع التاسع بينها وبين الاستصحاب وحكمه كالخامس العاشر بين الخبرين من اخبار الاحاد وهذا هو الذي ذكره الاكثر في كتبهم واقتصروا عليه متن

لمراد الله تعالى قوله لحديث عرض حديثهم الخ عرض الحديث انما يمكن لنا على محكمات الكتاب وهي التي لم يخالف احد او الشيعة فيما هو مقصود منها وكان عدم نسخها وفاقا عند الكل او عندنا فتعين ح التاويل في الخبر وفرض حقيقته مستلزم لمخالفة المعلوم من الدين او المذهب ضرورة واما العرض على الذي خولف في المقصود منه وكل استدل على ظهوره ما ادعى ظهوره بادلة ظنية ليس على حجيتها دليل فليس مما امر الائمة ع به قوله ره العاشر بين الخبرين الخ اقول وانا اذكر بعون الله حال التراجيح الواقعة في الاحاديث ثم انظر انشاء الله في وجه الجمع بينها وانقل ما وصل الي من الاقوال بحول الله وقوته فاعلم ان ترجيح حديث الاصدق والاورع والافقه لا يمكن على الاطلاق اذ ربما كان مخالفا لمحكمات الكتاب لا بنا في ذلك صحة صدوره عنهم ع لانهم اما قد يرون مصلحة في امثال هذه الاحاديث ونحن لا نفهمها اما لغموضها او لان الشاهد يرى ما لا يرى الغائب وربما كان مخالفا لما علم من المذاهب وكان حديث غير الاورع موافقا للكتاب والمذهب وربما كان شاذا نادرا وكان معارضه مشهورا وربما كان ميل حكام العامة وقضاتهم اليه اكثر واما العرض على الكتاب فبالمعنى الذي قلناه انما ينفع لطرح الاحاديث التي وضعها الغلاة والملاحدة في الاصول واهل الاباحة وامثالهم في الفروع لانهم وضعوا ما يخالف محكمات الكتاب واولوا الكتاب على حسب اهويتهم وبدعهم وربما وضعوا احاديث نسبوها الى الصادقين ع لترويج مذاهبهم الفاسدة فوضع الائمة ع لشيعتهم هذه القاعدة واما موافقة العامة ومخالفتهم فاعلم ان مذاهب العامة في زمان الصادقين ع ما كانت محصورة في المذاهب الاربعة وقد نقل عن تواريخهم ان اهل كوفة كان عملهم في عصر الصادق ع على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل اخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل المدينة على فتاوى مالك

وذكروا فيه اقساما من وجوه الترجيح بعضها بحسب السند ككثرة رواة احدهما او ورع راوي احدهما او اضبطيته او نحو ذلك من الاوصاف او علو الاسناد في احدهما وبعضها بحسب الرواية كترجيح المروي بلفظ المعصوم على المروي بالمعنى وبعضها بحسب المتن كالفصاحة والافصحية على قول او تاكيد الدلالة او كون المدلول في احدهما حقيقيا دون الاخر او كون دلالة احدهما غير موقوفة على توسط امر بخلاف الاخر او العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وبعضها بالامور الخارجية كاعتضاد احدهما بدليل اخر او بموافقة الاصل على قول وبمخالفته على قول اخر او بمخالفته لاصل الخلاف بخلاف الاخر وهذه الوجوه مفصلة في كتب الاصول وانما الرابط القول فيها لان المدرك في بعضها غير ظاهر والاولى الرجوع في الترجيح الى ما ورد به وهو روايات الاولى ما رواه الشيخ الجليل الطبرسي في كتاب الاحتجاج في احتجاج ابي عبد الله ع عن الحرث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد اليه الثانية ما رواه عن الحسن ابن الجهم عن الرضا ع وفي اخره قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت

متن

ورجل اخر واهل البصرة على عثمان وسواد وسعيد والربيع من فقهائهم واهل الشام على الاوزاعي والوليد واهل مصر على الليث بن سعد واهل خراسان ومرو على عبد الله بن المبارك وكان فيهم من اهل الفتاوى غير هؤلاء كسعيد بن المسيب وعكرمة وربيعة الراي وسفيان بن عيينة ومحمد بن شهاب الزهري وكل واحد من هؤلاء امام مقدم براسه ليس تابعا لغيره وكانت المذاهب الاربعة كغيرها الى مال هرون الرشيد الى الحنيفية وغيره الى غيرها ولكن لم يترك المذاهب الاخر الى ان استقر رايهم بحصر المذاهب في اربعة في سنة خمس وستين وستمائة كما قيل فصارت اشهر من غيرها بتوسط السلاطين والامراء واشتهر البعض الاخر بتوسط العلماء كما ذكر ولكونه اقرب الى الصواب من غيره كمذهب الشافعي فعلى هذا انما يجب الحمل على التقية لو وافق الخبر جميعهم او اكثرهم او علم انه مضمونه كان هو المعمول به في زمان ذلك الامام ع الذي اسند اليه الخبر او قامت قرائن اخرى يعلم منها انه خارج مخرج التقية فليس لاحد ان يحمل خبرا على التقية بمجرد انه موافق لمذهب احمد مثلا وان لم يعلم حال هذا المذهب في زمان صدور ذلك الخبر واما الارجاء والتوقف فان كان في الفتوى بحكم الله الواقعي مع التخيير في العمل فالمكلف في سعة وان كان في العمل فيلزم الضيق وترك اكثر العبادات والمعاملات اذ ليس حديث الا وله ما يضاده او ينافيه وفي الاكثر ليس يظهر من القران حكمه ولا من السنة المتواترة والعامة في المسئلة مختلفون مع عدم العلم بحال فتويهم في ذلك الزمان واما الاحتياط فغير ما يؤدي الى الضيق ان قيل بوجوبه وورد في الجمع خلاف فانت اذا تاملت ما قلناه ونظرت في احاديث التراجيح من حيث لا اذ قد اكتفى في البعض بالتوقف وفي البعض بالتخيير وفي البعض فصل تفصيلا ثم ان المفصلة منها مختلفة في الترتيب مختلفة العدد ونظرت ايضا في قول الصادق ع

الثالثة ما رواه ايضا فى جواب مكاتبة محمد بن عبد الله الحميرى ره الى صاحب الزمان ع يسالنى بعض الفقهاء عن المصلى اذا قام
من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض اصحابنا قال لا يجب عليه تكبيرة ويجزيه ان يقول بحول
الله وقوته اقوم واقعد فوقع ع فى الجواب عن ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الآخر
فانه روى اذا رفع راسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام كله فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول
يجرى هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا الرابعة ما رواه على بن مهزيار فى الصحيح قال قرات فى كتاب عبد الله
ابن محمد الى ابى الحسن ع اختلف اصحابنا فى رواياتهم عن ابى عبد الله ع فى ركعتى الفجر فى السفر فروى بعضهم ان صلها فى المحمل

اند هو الذى اوقع الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم ولما علمت ان الاصل هو التخيير فى
العمل والتوقف فى الفتوى فيجوز المكلف العمل بما فى الكافى والفقيه بشرط عدم تدليل الشيخين
له سواء كان له معارض ام لا نعم الترجيح بما ذكر فى الاخبار مستحب ان امكن وسيجيء كلام
ابسط من هذا ان شاء الله واما رد الشيخ فينبغى النظر فيه والتامل كما يظهر من التامل فى
ما رواه المختلفة وفى مطابقة فتواه لما رده فى التهذيب او مخالفتها له فتامل واما تفصيل
ما قيل فى هذا المقام فاعلم ان بعض من عاصرناه من السادة الفضلاء وكان شريكنا فى
التحصيل افاض الله تعالى مراحمه على تربته قد الف فى هذا الشان رسالة ولم ار غيرها تاليفا
ابسط منه القول من بسطها فانا انقل ان شاء الله منها ما ذكره من الاحاديث التى لم نذكرها
المضمع بعض ما افاده او نقله فان سنح شيء فاصرح به فالذى نقله من الاحاديث زائدا
على ما نقلته المصدرة هو هذه الاول ما رواه الصدوق فى العيون عن الميثمى انه سال
الرضا ع يوما وقد اجتمع عنده قوم من اصحابه وقد كانوا يتنازعون فى الحديثين المختلفين
عن رسول الله ص فى الشيء الواحد فقال ع ان الله عز وجل حرم حراما واحل حلالا وفرض
فرائض فما جاء فى تحليل ما حرم الله او دفع فريضة فى كتاب الله رسمها بين قائم بلا ناسخ
نسخ ذلك فذلك ما لا يسع الاخذ به لان رسول الله ص لم يكن ليحرم ما احل الله عز وجل ولا
ليغير فرائض الله واحكامه كان فى ذلك كله متبعا مسلما مؤديا عن الله عز وجل وذلك قول الله
عز وجل ان اتبع الا ما يوحى الى فكان ع متبعا لله مؤديا عن الله ما امره به من تبليغ الرسالة
قلت فانه يرد عنكم الحديث فى الشيء عن رسول الله ص مما ليس فى الكتاب وهو فى السنة ثم
يرد خلافه فقال وكذلك قد نهى رسول الله ص عن اشياء نهى حرام فوافق فى ذلك نهيه نهى الله عز
وجل وامر باشياء فصار ذلك الامر واجبا لازما كعدل فرائض الله تعالى ووافق فى ذلك امره

وروى بعضهم ان لا تصلها الا
على وجه الارض فاعلمنى كيف تصنع
انت لاقتدى بك فى ذلك فوقع ع
موسع عليك باية عملت وفى ذلك
هذه الرواية على ما ينبغى فيه نظر ظاهر
وروى الكلينى فى الكافى قال وفى
رواية بايهما اخذت من باب التسليم
وسعك ورواها فى خطبة الكافى
عن العالم وهذه الاخبار دالة على
ان المكلف مخير فى العمل باى الخبرين
شاء واختاره الكلينى فى خطبة الكافى
كما مر ونقل عبارته متن

امراسه

الخامسة ما نقل عن احتجاج الطبرسى ره انه روى عن سماعة بن مهران قال سالت ابا عبد الله ع قال قلت يرد علينا حديثان ٥
واحد يامرنا بالاخذ به والآخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسال عنه قال قلت لا بد ان يعمل باحدهما
قال خذ بما فيه خلاف العامة السادسة ما رواه الشيخ قطب الدين الراوندى فى رسالة الفها فى بيان احوال احاديث اصحابنا بسنده ٦
عن ابن بابويه عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد بن عيسى عن رجل عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسين بن السرى قال قال ابو عبد الله ع
اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم السابعة روى ايضا عن ابن بابويه عن محمد بن موسى بن المتوكل عن على بن ٧
الحسين السعدآبادى عن احمد بن ابى عبد الله البرقى عن ابن فضال عن الحسن بن الجهم قال قلت للعبد الصالح ع هل يسعنا فيما يرد

امر الله عز وجل فما جاء فى النهى عن رسول الله ص نهى حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك
وكذلك فيما امر به لانا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله ص ولا نامر بخلاف ما امر رسول الله ص
الا لعلة خوف ضرورة فاما ان نستحل ما حرم رسول الله ص او نحرم ما استحل رسول الله ص
فلا يكون ذلك ابدا لانا تابعون لرسول الله ص مسلمون له كما كان رسول الله ص تابعا لامر ربه
عز وجل مسلما له وقال الله عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان
رسول الله ص نهى عن اشياء ليس نهى حرام بل اعافة وكراهة وامر باشياء ليس بامر فرض ولا
واجب بل امر فضل ورجحان فى الدين ورخص فى ذلك للمعلول وغير المعلول فما كان عن رسول
الله ص نهى اعافة او امر فضل فذلك الذى يسع استعمال الرخص فيه اذا ورد عليكم عنا فيه
الخبر باتفاق يرويه من يرويه فى النهى ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة
فيهما يجب الاخذ باحدهما او بهما جميعا او بايهما شئت واحببت موسع ذلك لك من باب التسليم
لرسول الله ص والرد اليه والينا وكان تارك ذلك من باب العناد والانكار وترك التسليم لرسول
الله ص مشركا بالله العظيم فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان فى
كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن فى الكتاب فاعرضوه على
سنن رسول الله ص فما كان فى السنة موجودا منهيا عنه نهى حرام او مامورا به عن رسول الله ص
امر الزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله ص وامره وما كان فى السنة نهى اعافة او كراهة ثم
كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ص وكرهه ولم يحرمه فذلك الذى
يسع الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول
الله ص وما لم تجدوه فى شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه
بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا

علينا منكم الا التسليم لكم فقال لا
والله لا يسعكم الا التسليم لنا قلت
فيروى عن ابى عبد الله ع شيء ويروى
عنه خلافه فبايهما ناخذ قال خذ بما
خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه
وروى بهذا الاسناد عن احمد بن ابى
عبد الله البرقى عن ابيه عن محمد بن
عبد الله قال قلت لابى الحسن الرضا ع
كيف نصنع بالخبرين المختلفين فقال
اذا ورد عليكم حديثان مختلفان
فانظروا الى ما يخالف منها العامة فخذوه
وانظروا الى ما يوافق اخبارهم فدعوه
متن

الثامنة روى الشيخ فى باب الخلع عن الحسن بن سماعة عن الحسن بن ايوب عن ابن بكير عن عبيد بن زرارة عن ابى عبد الله ع
قال ما سمعت منى يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعت منى لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه وهذه الاخبار الخمسة
دالة على ان المتعين عند اختلاف الاخبار العرض على مذهب العامة والاخذ بالمخالف فقط وعدم جواز العمل بالتقية عند الاختيار
التاسعة ما رواه الكلينى فى باب اختلاف الحديث من الكافى فى الصحيح عن عمر بن حنظلة قال سالت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا
بينهما منازعة الى ان قال وكلاهما اختلفا فى حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما فى الحديث واورعهما ولا يلتفت
الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من

الثانى ما رواه ابن ادريس فى السرائر عن موسى بن محمد بن على بن موسى قال كتبت الى ابى
الحسن ع اساله عن العلم المنقول الينا عن آبائك واجدادك صلوات الله عليهم قد اختلف
علينا فكيف العمل به على اختلافه والرد اليك فيما اختلف فيه فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه
وما لم تعلموه فردوه الينا الثالث ما رواه الكلينى عن ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف الرابع
ما رواه عن ابى عبد الله ع قال ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف الخامس ما رواه
ايضا عن هشام بن الحكم عن ابى عبد الله ع قال خطب النبى ص بمنى فقال ايها الناس ما جاءكم
عنى يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله السادس ما رواه عن
السكونى عن ابى عبد الله ع قال قال رسول الله ص ان لكل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا
فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه السابع ما رواه الطبرسى ره فى
مجمع البيان قال وقال النبى ص اذا جاءكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه
وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط الثامن ما رواه فى البحار عن ابى عبد الله ع قال قال
رسول الله ص اذا حدثتم عنى بالحديث فانحلوا فى اهنائه واسهله وارشده فان وافق كتاب
الله فانا قلته وان لم يوافق كتاب الله فلم اقله اقول النحلة العطية ولعل غرضه ص ان ينسبنى
لما كان هو السمحة السهلة فما كان من الاحاديث المنسوبة الى اسهل عملا واوفق بما يقتضيه
العقل من الحسن حتى يكون اهنا على العامل وارشد من غيره اى يكون مقتضاه الهداية
الى الخيرات فاسندوه الى ثم لا تكتفوا بهذا اذ ربما كان الشيء بهذه الصفات ولكنه مخالف لحكم
الكتاب كبعض العبادات المبتدعة الذى يستحسنه العقول الناقصة كعقول غير المعصوم ع فيجب
مع قلته مراعاة موافقته للكتاب فلو كان كذلك فانا قلته لانه اما قولى فى الواقع او موافق لقولى

روايتهم عنا فى ذلك الذى حكما
به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ
به من حكمنا ويترك الشاذ الذى
ليس بمشهور عند اصحابك فان
المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور
ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر
بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد
الى الله قال رسول الله ص حلال
بين وحرام بين وشبهات بين ذلك
فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات
ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات
وهلك من حيث لا يعلم متن

لانى

قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ
به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة
ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم باى الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان
وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا ٩
كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات وهذه الرواية تدل على ان الترجيح
بالاعدلية الراوى وافقهيته واورعيته واصدقيته ومع التساوى بالشهرة ومع التساوى فيها ايضا فبالعرض على الكتاب

لانى لم اترك كل حسن الا امرت به كما لم اترك كل قبيح الا نهيت عنه هذا ما خطر بالبال قيل ٢
لعل المراد اذا ورد عليكم اخبار مختلفة فخذوا بما هو اهنا واسهل واقرب الى الرشد والصواب
ما علمتم منا فالعطية كناية من قبول قوله والاخذ به ويحتمل ان يكون تلك الصفات مقام ٣
المصدر اى تغلوني اهنا فعل واسهله وارشده والحاصل ان كل ما يرد عليكم منى فاقبلوه احسن
القبول فيكون ما ذكره بعد فى قوة الاستثناء منه التاسع ما رواه فيه ايضا عنه ع قال ٤
ما اتاكم عنا لا يصدقه كتاب الله فهو باطل العاشر فيه ايضا عن محمد بن مسلم عنه ع قال قال
يا محمد ما جاءك من رواية من بر او فاجر يوافق القرآن فخذ به وما جاءك فى رواية من بر او
فاجر يخالف القرآن فلا تاخذ به الحادى عشر فيه عن سدير عنه ع قال قال ابو جعفر ٦
وابو عبد الله ع لا يصدق علينا الا ما يوافق كتاب الله وسنة نبيه ص الثانى عشر فيه
عن العبد الصالح ع قال اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وعلى احاديثنا ٧
فان اشبههما فهو حق وان لم يشبههما فهو باطل الثالث عشر فيه عن ابى محمد ع فى رسالته الى
اهل الاهواز انه قال فاذا شهد الكتاب بتصديق خبر وتحقيقه فانكرته طائفة من الامة
وعارضته بحديث من هذه الاحاديث المزورة صارت بانكارها ودفعها الكتاب كفارا
ضلالا واصح خبر ما عرف تحقيقه من الكتاب مثل الخبر المجمع عليه من رسول الله ص حيث قال
انى مستخلف فيكم خليفتين كتاب الله وعترتى الحديث الرابع عشر فيه عن ابى جعفر الثانى ع
فى مناظرته مع يحيى بن اكثم انه قال قال رسول الله ص فى حجة الوداع قد كثرت على الكذابة
وستكثر فمن كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فاذا اتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب
الله وسنتى فما وافق كتاب الله وسنتى فخذوا به وما خالف كتاب الله وسنتى فلا تاخذوا
به الخبر الخامس عشر ما رواه الشيخ الحر فى كتاب القضاء من الوسائل عن ابى جعفر ع فى حديث

والسنة ومذهب العامة وظاهرها
لزوم العرض على الجميع ويحتمل ان يكون
الواو بمعنى او فاللازم العرض على
احدهما ولكن قوله ارايت ان كان
الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة
الخ يؤيد الاول لانه جعل الترجيح
بالعرض على مذهب العامة فقط و
على عمل حكامهم فى جوابه لهذا القول
ومع عدم امكان هذا النحو من الترجيح
فمقتضى هذه الرواية لزوم التوقف
لم يجوز فى هذه الرواية التخيير وحمل
بعضهم روايات التخيير على العبادات
المحضة وروايات الارجاء والتوقف
على ما ليس كذلك كالدين والميراث و
نحوهما وهو غير بعيد لان هذه الرواية
وردت فى المنازعات والمخاصمات فتامل
متن

العاشرة ماروواه محمد بن ابرهيم بن ابي جمهور الاحسائي في كتاب عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة بن اعين قال سالت الباقر ع فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال ع خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال ع اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر وفي رواية انه ع قال فاذن فارجه حتى تلقى امامك فتساله انتهى كلامه متن

قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم **السادس عشر** ما رواه فيه عن اليقطيني عن يونس ابن عبد الرحمن ان بعض اصحابنا ساله وانا حاضر فقال يا ابا محمد ما اشدك في الحديث واكثر انكارك لما يرويه اصحابنا فما الذي يحملك على رد الاحاديث فقال حدثني هشام بن الحكم انه سال ابا عبد الله ع يقول لا تقبلوا علينا حديثا الا ما وافق القران والسنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن شعبة لعنه الله دس في كتب اصحاب ابي احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا محمد ص فانا اذا حدثنا قلنا قال الله عز وجل وقال رسول الله والخبر طويل وفيه ان يونس عرض بعض كتب ابي عبد الله على الرضا ع فانكر منها احاديث كثيرة ثم قال ان ابا الخطاب كذب على ابي عبد الله الى ان قال فلا تقبلوا علينا خلاف القران الى ان قال ان كلام اخرنا مثل كلام اولنا وكلام اولنا مصدق لكلام اخرنا واذا اتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه عليه الحديث

السابع عشر ما رواه فيه عن جابر عن ابي جعفر ع في جملة حديث انه قال ما جاءكم عنا فان وجدتموه للقران موافقا فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر عندكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح في ذلك ما شرح لنا الحديث **الثامن عشر** ما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن الصادق ع ان رسول الله ص قال ما وجدتم في كتاب الله عز وجل فكان في سنتي فلا عذر لكم في ترك سنتي وما لم يكن فيه سنة مني فما قال اصحابي فقولوا به فانما مثل اصحابي فيكم كمثل النجوم بايها اخذ اهتدى وباي اقاويل اصحابي اخذتم اهتديتم واختلاف اصحابي لكم رحمة قيل يا رسول الله من اصحابك قال اهل بيتي قال الطبرسي محمد بن الحسن القمي رح انا اهل البيت لا نختلف ولكن يفتون الشيعة بمر الحق وربما افتوهم بالتقية فما اختلف من قولهم فهو للتقية

الحادية عشر ما رواه الشيخ قطب الدين الراوندي بسنده عن ابن بابويه عن سعد بن عبد الله عن ايوب بن نوح عن محمد بن ابي عمير عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق ع قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه **الثانية عشر** ما رواه الحسن بن الجهم عن الرضا ع قال قلت للرضا ع تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءكم عنا فاعرضه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان ذلك يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت **الثالثة عشر** ما رواه الكليني

والتقية رحمة للشيعة **التاسع عشر** ما رواه فيه عن ابي عبد الله انه قال ما انتم والله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم فما هم على الحنيفية على شيء **العشرون** ما رواه في العلل عن ابي اسحق رفعه قال قال لي ابو عبد الله ع اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما تقول العامة فقلت لا ادري فقال ان علياء لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة الى ابطال امره وكانوا يسالون امير المؤمنين ع عن الشيء لا يعلمونه واذا افتاهم جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس **الحادي والعشرون** ما رواه فيه عن علي بن اسباط قال قلت للرضا ع يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك فقال ع ائت فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه اقول ل حمل على انه كان عنده خبران لا يدري بايهما ياخذ **الثاني والعشرون** ما رواه في الكافي عن ابي عبد الله ع قال لا يسع الناس حتى يسالوا ويتفقهوا ويعرفوا امامهم ويسعهم ان ياخذوا بما يقول وان كانت تقية اقول ل الوجوه المرجحة المستنبطة من تلك الاحاديث والحكم عند اختلاف الحديثين ترتقي الى عشرة اوجه الاول الترجيح باعتبار السند فيرجح رواية الاوثق والاصدق والافقه على غيرها الثاني الترجيح باعتبار الشهرة الثالث باعتبار موافقة الكتاب الرابع باعتبار موافقة السنة الخامس باعتبار موافقة ما في الاخبار المعلومة السادس باعتبار التقدم والتاخر فيقدم المتاخر مخالفة العامة او مخالفة الحكم الذي حكامهم وقضاتهم اليه اميل السابع باعتبار التقدم والتاخر فيقدم المتاخر الثامن باعتبار موافقة الاحتياط والتاسع التوقف والارجاء العاشر التخيير اذا عرفت هذه الجملة فاعلم ان فائدة الترجيح حصول قوة الظن بان ما اشتمل على المرجح هو حكم الله الواقعي واما قوة الظن بان الحديث صدر من المعصوم مع قطع

في باب اختلاف الحديث في الصحيح عن سماعة عن ابي عبد الله ع قال سالته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وفي رواية بايهما اخذت من باب التسليم وسعك متن

السادس الاخذ بالاحدث ويدل عليه الرابعة عشر والخامسة عشر مع رواية اخرى مذكورة فيها السابع التخيير في العمل بايهما شاء المكلف ويدل عليه الاربع الاول والعاشرة والثانية عشر والثالثة عشر الثامن التوقف وعدم العمل بشيء منهما ويدل عليه الخامسة والتاسعة والعاشرة والتاسعة عشر التاسع العمل بالاحوط منهما ويدل عليه الرواية العاشرة العاشر العمل بالحديث المفسر وحمل المجمل عليه كما يدل عليه الرواية الاخيرة ولكن هذا ضرب من العمل فليس فيه طرح احد الخبرين واعلم ان ظاهر الرواية التاسعة ان الترجيح باعتبار السند من اوثقية الراوي ونحوها وكثرته مقدم على العرض على كتاب الله وعلى هذا فاذا تعارض حديثان ويكون راوي احدهما اوثق وافقه واورع من راوي الاخر يكون العمل بالاول متعينا وان كان مخالفا للقران ولكن ظاهر كثير من الروايات

ان للقران بطونا توهموا ان الحديث المخالف لمحكماته ربما كان من بواطن القران وانه يجوز نسخ الباطن لحكم الظاهر وان علم هذا عند الائمة ع فلهذا وامثاله قال الامام ان الحديث المخالف للمحكم زخرف وكذب وان باطن القران لا يناقض محكماته واما القائلون بوجوب استعلام التراجيح ووجوب العمل بالراجح فاستدلوا عليه بهذه الاحاديث وبالادلة العقلية ولما اشكل عليهم امر هذه الاحاديث عمدوا الى التوجيه وانا اذكر ما قالوا واشير الى بعض ما فيه ولا اتعرض لما في بعض توجيهاتهم من التكلف والتعسف اتكالا على اذهان الطالبين اما دليلهم فقال في الرسالة واما وجوب بذل الجهد في استعلام التراجيح فلبقاء التكليف ووجوب الاتيان بالمكلف به مع الاختلاف في بعض افراده وهو متوقف على معرفته وهي على الاجتهاد والسعي في تحصيله ومن جملته طلب التراجيح كما لا يخفى اقول ل اما بقاء التكليف فمسلم ولكن على تفصيل وهو ان المكلف به في صورة عدم التعارض معلوم ومعرفة المكلف به اما احد الامرين بعنوان التخيير او التساقط والرجوع الى الاحاديث المطابقة لمقتضى الاصول واما لزوم التكليف بما هو الواقع وبما حصل الظن بانه كذلك مع كون الحديث المعارض ايضا جائز العمل مظنون الصدق فغير مسلم بل هو عين المتنازع فيه ثم قال ما حاصله ان مع التعارض لا يجوز العمل بالمجموع وليس كلاهما حقا بناء على قاعدة التحسين والتقبيح وبطلان التصويب وان في ايدي الناس كما قال امير المؤمنين ع حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا فلو لم يبالغ الفقيه في السعي في تحصيل الحق وترجيحه لكان مقصرا اقول ل من قال بالتخيير لا يعمل بالمجموع ولا يقول بحقيتهما معا وقد سعى حتى حصل حديثين يجوز له العمل بهما لولا التعارض فقد رخص الائمة ع العمل وان كان ما يعمل به مخالفا للواقع وقبيحا في نفس الامر وانتم ايضا تقولون بجواز العمل بخلاف الواقع لانكم ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز

ان العرض على كتاب الله مقدم على جميع اقسام التراجيح بل روى الكليني في باب الاخذ بالسنة وشواهد الكتاب اخبارا كثيرة دالة على ان الخبر الغير الموافق لكتاب الله فهو زخرف وغير معمول للنبي ص ويلزم طرحه وان لم يكن له معارض اصلا وعلى هذا فاذا تعارض حديثان ينبغي عرضهما على القران او السنة المقطوع بها والعمل بالموافق لهما وان لم يعلم الموافق والمخالف لهما فالترجيح باعتبار الصفات المذكورة للراوي متن

ومع التساوي فيها فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة الرواية ومع التساوي فبالعرض على روايات العامة او مذاهبهم وعمل حكامهم والعمل بالمخالف لها او تاخر هذا عما قبله مما صرح به في التاسعة والحادية عشرة وان لم يعلم الموافقة او المخالفة للعامة فالعمل بالاحوط منهما للرواية العاشرة وللروايات الاخر الدالة على الاحتياط مع عدم العلم كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج في كفارة الصيد في الحرم وفي اخرها اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط وقوله ع في مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك رواهما الشيخ في التهذيب وغير ذلك من الروايات الدالة على الاخذ بالحزم والاحتياط انما ياتي فيما لم يكن احد احتماليه التحريم واما في المردد بين التحريم وحكم اخر فلا احتياط فان لم يتيسر العمل بالاحوط فالتوقف وعدم العمل بشيء منهما

عن الترجيح ثم قال واما وجوب العمل بالراجح فقال العلامة رح في النهاية البحث الثاني في جواز التعادل المحققون على وجوب العمل بالراجح من الطريقين وعلى جواز الترجيح وانكره بعضهم لنا وجوه الاول الاجماع على العمل بالترجيح والمصير الى الراجح من الدليلين الى اخر ما قال وقال ره في البحث الرابع من مبحث الخبر للاجماع على ان الدليلين اذا تساويا واختص احدهما بمزيد قوة تعين العمل الثاني اذا تعارض الظنان ثم رجح احدهما بمزيد قوة تعين العمل بالراجح عرفا فكذا شرعا لقوله ع ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الثالث لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح ويقبح عقلا ترجيح المرجوح على الراجح الرابع تقرير النبي ص معاذا لما بعثه قاضيا الى اليمن في ترتيب الادلة وتقديم بعضها على بعض انتهى اقول ل الاجماع على الجواز دون الوجوب بخصوصه فلا ينفع فيما نحن فيه اعني اثبات الوجوب واما دعوى الاجماع عليه بخصوصه فممنوعة لان دخول قول الحجة فيه غير معلوم وضعف دليله يمنع الثاني اظهر من الاول واما الثالث فقد سلف الكلام عليه فتذكر واما الرابع فحديث معاذ كما نقل غير ثابت عندنا بل نقل انه ع قال له اكتب الي اكتب اليك واما التوجيهات فمذكورة في الرسالة ما ذكرناه من الاشكالات وزاد عليها قوله ومنها مخالفة الثالث يعني به الحديث الميثمي ومنها اختلافها في التوقف والتخيير في منتهى المراتب ومنها كلية الحكم بتقديم ما وافق كتاب الله وطرح المخالف مع ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد قول العلامة رح وغيره ايضا وايضا بعض الروايات الدالة على التخصيص لعموم القران يدل على تقديم الروايات المخالفة للقران ومنها ان المسئلة اصولية فكيف يمكن اثباتها باخبار الاحاد ثم اجاب ره على تقدير وجوب الترجيح باجوبة لا اعتماد على بعضها وبعضها مستبعد فقال في الجواب عن اشكال الاكتفاء بترجيح السند في مرتبة والشهرة في اخرى مع ان اللازم ملاحظة الجميع وتحققه في المتعارضين الا الوجه الذي يختص باحدهما

ان امكن ذلك لما في الروايات الدالة على التوقف عند فقد المرجح فان لم يكن بد الا العمل بواحد منهما فالحكم التخيير لانه ع جعل التوقف في الرواية الخامسة مقدما على العرض على مذهب العامة وهو مقدم على التخيير على ما في كثير من الروايات وفيه نظر وتقديم التوقف على التخيير وكذا عكسه محل تامل وجعل بعضهم التخيير مخصوصا بالعبادات المحضة والتوقف بغيرها وظاهر الروايات يأباه سيما الرواية الخامسة فانها ظاهرة في العبادات مع الامر بالتوقف فيها متن

الرابع عشر ما رواه ايضا فى الباب المذكور بسنده عن ابى عبد الله ع قال ارايتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتنى من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تاخذ قال قلت كنت اخذ بالاخير فقال رحمك الله **الخامس عشر** ما رواه باسناده عن المعلى بن خنيس قال قلت لابى عبد الله ع اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما ناخذ فقال خذوا به حتى يبلغكم عن الحى فان بلغكم عن الحى فخذوا بقوله الحديث وفى حديث اخر خذوا بالاحدث وهذه الروايات الثلثة دالة على ان الواجب الاخذ بالرواية الاخيرة ولا اعلم احدا عمل بها غير ابن بابويه فى الفقيه فى باب الرجل يوصى الى رجلين حيث نقل خبرين مختلفين ثم قال ولو صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق ع وذلك لان الاخبار لها وجوه ومعان وكل امام اعلم بزمانه واحكامه من غيره من الناس انتهى

السادس عشر ما رواه الكلينى ايضا فى باب الاخذ بالسنة وشواهد الكتاب فى الصحيح او الموثق عن عبد الله بن ابى يعفور قال سالت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله ص والا فالذى جاءكم به اولى به متن

النظر عن مطابقته للواقع وعدم مطابقته لاحتمال الصدور تقية او لمصلحة اخرى فلا عبرة بها فى نظر المجتهد او العامل من حيث هو مجتهد او عامل فعلى هذا لا بد ان يكون الحديث الراجح مشتملا على جميع ما اشتمل عليه المرجوح مع زيادة وجه ليس فى المرجوح مثلا اذا كان كل من الحديثين المتعارضين مشهورا مخالفا للعامة غير مخالف للكتاب والسنة وباقى الاحاديث لعدم وجدان حكمهما فيها غير معلوم التاريخ موافقا او مخالفا للاحتياط فى ترجيح احدهما على الاخر باعتبار السند ان كان فيه تفاوت بالوثوق والاوثقية وغيرهما وعلى هذا فقس ولو لم يكن هناك جهة ترجيح اصلا فلا بد من التوقف او التخيير ثم ان المشهور بل المجمع عليه عند الاصوليين هو وجوب استعلام التراجيح ووجوب العمل بالراجح وسننقل دليلهم ان شاء الله فيرد على قولهم اشكالات على تلك الاحاديث منها ان الواجب على من يسئل من طريق العمل بالمتعارضين ان يجيب بان اللازم العمل بالحديث الذى اختص بوجه من جملة ثمانية وجوه ان كان مناط جوابه على الوجوه المعلومة من الاحاديث وهو ما فوق التوقف حسبما ذكرناه مع ان الراوى سال مرة واجابه ع بان اللازم العمل بما هو اصح سندا ففرض التساوى فيه فاجاب بترجيح المشهور على النادر فيشكل الامر بان الراوى ان فرض التساوى فى الوجوه الاخر غير السند ثم فرض التساوى فيه ايضا فالجواب هو التوقف او التخيير ليس الا وان لم يفرض التساوى فالعمل بما هو اصح سندا لا يقتضى قوة الظن بالعمل بما هو حكم الله تعالى فى الواقع لان الاوثقية لا تفيد الا قوة الظن بصدور الخبر عن المعصوم ع وربما كان خبر الثقة قطعى المضمون فضلا عن قوة الظن كما اشرنا اليه كان يرجح الاوثق ما هو مخالف لجميع اقوال العامة ويروى الثقة ما هو المعلوم من مذهب الشيعة وايضا بعد فرض التساوى فى السند فقط ليس اللازم العمل بما يخالف العامة كما يدل عليه حديث زرارة رح اعنى ان المخالفة لا تقتضى قوة الظن

يكون

السابعة عشر قال ابن بابويه فى كتاب الاعتقادات اعتقادنا فى الحديث المفسر انه يحكم على المجمل كما قال الصادق ع ودواعى هذه القاعدة فى كتاب من لا يحضره الفقيه فى الجمع بين الاخبار والظاهر ان المراد بالمفسر المخصص والمقيد والمبين والمفصل ونحوها وبالمجمل خلافها وهذه الروايات تدل على انواع من العمل عند تعارض الاخبار **الاول** الترجيح باعتبار السند فيرجح رواية الثقة والاوثق والافقه والاصدق والاورع على من ليس كذلك وهذا يدل عليه الرواية التاسعة والعاشرة **الثانى** الترجيح بشهرة الرواية ونقل الاكثر اياها وندرة الاخرى ويدل عليه ايضا التاسعة والعاشرة **الثالث** العرض على كتاب الله والعمل بالموافق وطرح المخالف وهذا يدل عليه التاسعة والحادية عشر والثانية عشر والسادسة عشر **الرابع** العرض على سنة رسول الله ص ويدل عليه الرواية التاسعة والسادسة عشر ولفظة او فى الاخيرة مؤيدة لكون الواو فى الاول بمعنى او **الخامس** العرض على مذهب العامة او رواياتهم او عمل حكامهم والاخذ بالمخالف ويدل عليه الرواية الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة والتاسعة والعاشرة والحادية عشر متن

يكون مضمون المخالف واقعيا كما اذا كان الموافق موافقا لنص الكتاب ومحكمه لان صدور الاخبار التى ليست واقعية ليست منحصرا فى التقية عن العامة بل لعله كان تقية عن بعض سلاطين الوقت الذى لا يبالى بالدين مطلقا كبعض بنى امية وبنى العباس امام زمان الوليد لعنه الله استخف بالقران والمتوكل لعنه الله صرح بعداوة سيد النساء مع ان هذين ليسا مذهبا لاحد من العامة ومنها ان العرض على كتاب الله تعالى ان كان على الحكم الذى صار مضمونه ضروريا فى الدين او المذهب فلا ثمرة لعرض الحديث عليه ان كان المقصود تحصيل العلم او الظن بحقيقته ليعمل به لان مثل هذا الحكم مستغن عن الدليل وان كان على الظاهر الذى اختلف فى ظهوره ولم يعلم من طريق الائمة ع حاله والمقصود منه فلا يحصل من موافقته لمثل هذا الظاهر قوة الظن اذ ربما كانت دعوى الظهور من قائله غير مستند الى حجة شرعية وكان ما ليس بظاهر عنده هو المقصود فيكون الحديث المخالف لهذا الظاهر هو المطابق للواقع ومنها الاكتفاء فى البعض بالبعض ومنها مخالفة الترتيب ففى البعض قدمت الشهرة وفى الاخر قدم السند وغير ذلك مما يظهر بالتامل فيها والجواب عن الكل هو ما اشرنا اليه من ان الاصل التوقف فى الفتوى والتخيير فى العمل ان لم يحصل من دليل اخر العلم بعدم مطابقة احد الخبرين للواقع وان الترجيح هو الفضل والاولى والمعصوم ع علم بعض المرجحات مع فرض التساوى فى الباقى فكانه ع قال السند مرجح مع فرض التساوى فى غيرها والمخالفة للعامة مرجحة مع فرض التساوى فى غيرها وهكذا واما الاكتفاء بالبعض فغير مناف للاستحباب واما التعرض لبعض خاص فلعله كان للاهتمام به مثلا اذا كان الغالب فى جماعة الكذب المخالف للقران والسنة فالمناسب لمعرفة حال حديثهم من جهة الصدق والكذب تعليم قاعدة الموافقة والمخالفة واكثر المكلفين وان كانوا عالمين بالاحكام الضرورية المستنبطة من الكتاب والسنة ولكن لما سمعوا

والعمل بالروايات الدالة على العمل بالاحدث في الاحاديث النبوية قريب لما ورد من ان الاحاديث ينسخ بعضها بعضا واما في اخبار
الائمة ع بالنسبة الى مكلفي هذه الاعصار فمشكل غاية الاشكال الحادي عشر من اقسام الادلة التعارض بين خبر الواحد
والاجماع فان كان قطعيا فتقدمه ظاهر وان كان ظنيا فيحتمل تقديم الخبر لان النسبة الى المعصوم ع فيه اظهر واصرح ويحتمل
تقديم الاجماع لبعد التقية فيه وكونه بمنزلة روايات كثرت رواتها ويحتمل كونه كتعارض الخبرين الواحدين في الحكم وقد مر
الثاني عشر بين خبر الواحد والاستصحاب فان كان اصل الاستصحاب ثابتا بخبر الواحد والظاهر تقديم الخبر والاحتمال تامل وحكم القياس
على تقدير حجيته وكذا المفاهيم لا يزيد على حكم الاستصحاب فيما ذكرنا متن

ويترجح بما اشرنا اليه بمثل ما قلناه من ان غرضهم بيان المرجحات وملاحظة التساوي
فيما عدا ما ذكر في كل مرتبة قال ويعلم من هذا الجواب عن اختلاف الترتيب وعن ترك بعض
الوجوه وغاية ما يلزم تاخير البيان عن وقت الخطاب وهو جائز اقول جواز هذا وان كان
مشهورا ولكنه على الاطلاق محل نظر عندي اذ لا بد من البيان ولو بعد حين ولو كان ثم بينه
للراوي او غيره لاقتضت العادة نقله الينا لعموم البلوى الى مثل هذه القاعدة على تقدير
وجوب الترجيح وانت اذا لاحظت مجموع ما نقل في التراجيح لم تجد حديثا واحدا كافيا في
بيان هذه القاعدة بل كل حديث مشتمل على بعض ما لا بد منه في البيان ومن المستبعد ايضا
عدم احتياج كل الرواة حين السؤال الى بيان المسؤول عنه ثم ان ما قاله لا يحسم مادة الاشكال
لان في بعض الروايات اكتفى بالتخيير وليس هو من الوجوه المرجحة بل هو مناف لوجوب
الترجيح وانما يصار اليه عند العجز عنه واجاب عن اختلاف حديث الميثمي لغيره بان الاختلاف
ان كان باعتبار عدم ذكره بعض وجوه التراجيح فالجواب عنه عدم لزوم ذكر جميع احكام
المسألة في مقام واحد وان كان باعتبار تخصيصه التخيير بالاستحباب فيمكن حمله على التعميم
بحيث يشمل التخيير الاصلي كما في خصال الكفارة والتخيير الاضطراري كما في صورة العجز
عن الترجيح اقول حاصل حديث الميثمي هو لزوم طرح ما يضاد الحكم المقطوع به من
الكتاب والسنة او يناقضه وهذا مما لا شك فيه ولا ينافي في ذلك خبر آخر ولزوم حمل
الخبر المشتمل على الامر بالشيء على الجواز ان كان في السنة المقطوع بها نهي عن ذلك الشيء
بعد العلم بكونه نهي كراهة واعافة وحمل ما اشتمل على النهي عن الشيء على رفع الباس عن
الترك ان كان في السنة امر ندبي به واما الخبران المتناقضان او المتضادان اللذان لا
يعرف حكم كل واحد منهما من الكتاب والسنة وهما محل كلامنا وبحثنا فلم يتعرض السائل له

لانه فرض

الثالث عشر بين الاجماعين والحكم مع الاختلاف في القطعية والظنية ظاهر ومع التماثل فحكمه ما مر في تعارض الخبرين
من اخبار الآحاد وتوهم كثير من الاصوليين انه لا يمكن تعارض اجماعين قطعيين وهو باطل لان مرادنا بالاجماع هو اتفاق
جماعة على حكم علم من حالهم وعادتهم انهم لا يتفقون الا لما بلغهم من امامهم ع فاذا حصل العلم باتفاق مثل زرارة والفضيل
ابن يسار وليث المرادي وبريد بن معوية العجلي فلا شك في حصول العلم القطعي بدخول قول المعصوم ع او اشارته او تقريره
في هذا الاتفاق ولما كان فتاوى الائمة ع كثيرا ما تورد على جهة التقية ونحوها فلا بعد في اتفاق جماعة كذلك على امر متن

لانه فرض ان في السنة حديثا وفي كلامهم ع ما يضاده او يناقضه وانما تعرض له هو فحكم
فيه بالتوقف والكف والفحص ولا ريب في امكانها اذا كان التوقف في الفتوى والكف
عن العمل وانما اختار الكف والترك مع ان اللازم على تقدير التعارض التساقط والرجوع
الى الحكم الاصل وهو الاباحة لما مر من ترجيح الترك في الشيء المحتمل للحرمة فيكون حاصل كلامه
الترجيح ابتداء من طريق الاحتياط والقائلون بوجوب الترجيح لا يقولون به الا بعد العجز
عن غيره فهذا الخبر عليهم لا لهم وبالجملة ليس في هذا الحديث شيء مناف لباقي الاخبار
على طريقتنا وحمله على ما يشتمل التخيير الاصلي بعيد واجاب عن الاختلاف في منتهى المراتب
فقال قال الشيخ الطبرسي ره بعد ما نقل رواية عمر بن حنظلة في احتجاج الصادق ع جاء هذا
على سبيل التقدير الى ان قال واما قوله ع للسائل ارجه وقف عنده حتى تلقى امامك امره
بذلك عند تمكنه من الوصول الى الامام ع فاما اذا كان غائبا ولا يتمكن من الوصول اليه
والاصحاب كلهم مجمعون على الخبرين ولم يكن هناك رجحان رواة احدهما على رواة الآخر بالكثرة
والعدالة كان الحكم من باب التخيير وقال شيخنا العلامة محمد باقر المجلسي ره في باب علل
الاختلاف من البحار بعد نقل كلام الشيخ الطبرسي ره اقول ما ذكره ره في الجمع بين الخبرين من حمل
الارجاء على ما اذا تمكن من الوصول الى امامه ع والرجوع اليه ع والتخيير على عدمه هو اظهر الوجوه
وجمع بينهما بعض الافاضل بحمل التخيير على ما ورد في العبادات وتخصيص الارجاء
بما اذا تعلق بالمعاملات والاحكام ويمكن الجمع بحمل الارجاء على عدم الحكم باحدهما بخصوصه
فلا ينافي جواز العمل بايهما شاء او بحمل الارجاء على الاستحباب والتخيير على الجواز وبحمل الارجاء
على ما يمكن الارجاء فيه بان لا يكون مضطرا الى العمل باحدهما والتخيير على ما اذا لم يكن له بد
من العمل باحدهما كما يؤمي اليه خبر سماعة ويظهر من خبر الميثمي كما فيما سيجيء وجه جمع آخر بينهما

واتفاق جماعة اخرى كذلك على خلافه غاية الامر ان يكون مستند احد الاجماعين واردا على سبيل التقية ولما كان كتب كثير من فضلاء
اصحاب الائمة موجودة في زمن المرتضى والشيخ وتلامذتهما والمحقق والعلامة الى زمان الشهيد رحمهم الله فيمكن اطلاعهم
على الاجماعات المتعارضة كالاخبار المتعارضة لتواتر الكتب بعينها فلا يجوز نسبة الغلط اليهم بسبب نقلهم الاجماعات المختلفة
المتناقضة والقول بان اصحاب الائمة لم يكن لهم الفتاوى بل كتبهم منحصرة في الرواية قول تخميني فان في كتب الروايات كثيرا
ما يذكر الفتاوى عن زرارة وابن ابي عمير ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم و في كتاب الفرائض من الكافي من لا يحضره الفقيه
اورد كثيرا من فتاوى يونس والفضل بن شاذان وكيف لنا بمجرد هذا التخمين نسبة الغلط الى كثير من فحول العلماء كالسيد
والشيخ والمحقق والعلامة وغيرهم
مع قطعنا بان الكتب التي كانت
عندهم ليست موجودة في هذا
الزمان بل صنفنا من بعض لظن
متن

وسنفصل القول في رسالة منفردة ان شاء الله تعالى انتهى وقال في الجواب عن اشكال تقديم
الكتاب واما دفع الاشكال السادس وهو ان عدم جواز تخصيص الكتاب باخبار الاحاد
قول بعض فحول العلماء واقوى ما استدل به عليه هو اعمال الدليلين لانه لو عمل بالخاص
في مدلوله وخصص العام فقد عمل بهما وادعى الاجماع ايضا ولا يخفى حال الاجماع واما ترجيح
الاعمال فهو فرع كونه اقوى من الاطراح ولا نم كونه اقوى كلية وما قيل ان دلالة الخاص
قطعي والعام ظني ان سلم كلية لا ينفع لعدم استلزام الترجيح بل التساوي وكذا الحكم
بعدم الجواز كليا لكون الكتاب قطعيا والخبر ظنيا مشكل لشيوع التخصيص وقوة دلالة
الخاص على مدلوله وحصر احاطة العلم بالقران بهم ع فان قلت قال العلامة الشيرواني في
حاشية المعالم في مبحث التخصيص والصواب ان الدليل الذي يصلح الاعتماد عليه في حجية خبر
الواحد يدل على جواز تخصيص الكتاب به فان الدليل عليه عمل الصحابة والتابعين في موارد متكررة
وقلما تخلو الواقعة من العمومات القرانية وخصوصها فكذلك عمل اصحابنا يشهد به لا استقراء
انتهى وقوله يدل على التخصيص كلية قلت الكلية غير مسلمة ان سلم ادعاؤها بل التحقيق في
هذا المقام ما افاده شيخنا العلامة قدس سره في مبحث المجمل والمبين في اواخر تعليقاته
على شرح المختصر تعليقا تم قوله لكن بقي ههنا شيء اخر وهو انه الذي يظهر بالتامل
ان الغاء احد الدليلين وابطاله بالكلية يتوقف على كون الاخر اقوى منه سندا وحجية فلا يجوز
طرح اية من الكتاب مثلا بالكلية بمجرد خبر واحد يخالفها واما الجمع بينهما بالتخصيص
والتقييد فلا يتوقف على ذلك فيجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة او تقييدهما بالخبر
الواحد وكذا تخصيص المنطوق او تقييده بما اعتبر من المفهوم لكن بشرط زيادة قوة الظن الحاصل
بعد خروج المخرج على الظن الحاصل بشمول ذلك العام او المطلق له كان يكون المخرج بعض الافراد

تخصيص

النادرة

الرابع عشرين الاجماع والاستصحاب وحكمه يعلم مما سبق بادنى تامل الخامس عشرين الاستصحابين والحكم التوقف وعدم العمل
بشيء منهما ان امكن والا فيعمل بما وافق الاصل لعدم العلم بالناقل عنه ولا يبعد ترجيح ما اصله راجح باحد المرجحات المذكورة و
عليك بامعان النظر في المرجحات المذكورة في كتب الاصول فارجع الى احد المرجحات المنصوصة او قام عليه دليل قطعي فهو مقبول والا
فعدم الاكتفاء به احوط واولى والعلم عند الله والتكلان في المهمات على الله وهو حسبي ونعم الوكيل وصلى الله على محمد واله
بيته الطيبين الطاهرين هذا اخر ما اختصرناه من المطالب الاصولية المبرهنة بالنصوص والادلة القطعية وانا العبد الجاني
عبد الله بن حاجي محمد البشروي الخراساني
وقد وقع الفراغ منه يوم الاثنين
ثاني عشر اول الربيعين في تاريخ
سنة تسعة وخمسين والف هجري
والحمد لله اولا واخرا متن

النادرة الغير الغالبة واما اذا كان ظن الشمول اقوى كان يكون المخرج الافراد الشايعة الغالبة
فلا يجوز التخصيص والتقييد الا اذا كان المخصص او المقيد اقوى جهة منه كالكتاب والسنة
المتواترة بالنسبة الى خبر الواحد وذلك لان مناط الحكم عندهم هو الظن وظاهر ان الظن
بشمول العام او المطلق للافراد الشايعة الغالبة ظن قوي فاذا كان العام او المطلق
قطعي الصدور السند او المنطوق وكان المقيد او المخصص ظني السند او المفهوم فالظن
بشمول ذلك العام او المطلق لتلك الافراد الشايعة الغالبة اقوى من الظن الحاصل بذلك
المخصص او المقيد بخروجها فيجب ان يعمل بذلك الظن القوي لا بهذا الضعيف واذا تساوى
الظنان فلا يمكن ترجيح احدهما فيجب التماس مرجح اخر او التوقف انتهى اقول ان الفاضل
المدقق في حواشي المعالم لم يجعل التخصيص مخالفة للكتاب بل حمل المخالفة على ان يكون الخبر مناقضا
له وتقدم كلام في هذه المسألة فراجعه وقال في الجواب عن اثبات المسألة الاصولية بخبر الواحد
وليعلم ان هذه المسالة ليست اتفاقية كما يفهم من كلام العلامة الشيرواني وشيخنا العلامة
جمال الملة والدين طاب ثراه وغيره وكذا غرض من قال بهذا اعني لزوم العلم في اصول الفقه
غير معلوم قال مرتضى اقول من يكتفي في الاصول بالظن ذهب الى ان الدليل المخصوص على
كل حكم يجب ان يكون قطعيا واما انه انعقد الاجماع على وجوب العمل به فذلك دليل قطعي
اجمالي على كل ما يدل بالظن فظاهر انه ليس محلا للنزاع وقال شيخنا العلامة في اثناء الحاشية
المعنونة بقوله قوله وقد مر ان المتبع هو الاجماع في مبحث الاخبار في رد مرتضى واما ما ذكره المحشي
فمفيد ان بعد تسليم وجود الدليل القطعي الاجمالي على العمل بالظن في الاصول القول بعدم
جواز الاكتفاء به واشتراط الدليل القطعي التفصيلي سخيف جدا لا يمكن حمل كلام العلماء
الاعلام عليه وايضا الاجماع على وجوب العمل بالظن في الاصول والقول باشتراط الدليل

القطعي التفصيلي في كل مسئلة مما لا ابتلاء له اصلا الخ اقول التحقيق في هذا المقام مطابقا
لما استفدته من شيخنا العلامة الفهامة الشيخ جعفر قدس سره ان الظن لم ينته الى القطع فلا
يسمن ولا يغني من جوع فاذا انتهى فهو كاف سواء تعبر واستطرام بها والقول بان الفرق بين
الاصول والفروع ح مفقود كما قال م ره ام موجود كما قال شيخنا م قدس سره ليس بمهم ثم قال ره
يبقى الاشكال ان وقع التعارض بين التراجيح ففي صورة كون راوي احدهما اوثق واورع و
الاخر افقه فقد مر في شرح الحديث الاول كلام العلامة الاردبيلي طاب ثراه في التردد ولعل
الدليل على كليهما ولا يبعد ان يقال برجحان جنس الافقه لما مر فيه من رواية ابرهيم الكرخي كذا
رواية ابن فرقد المذكورة في البحار في باب ان حديثهم صعب مستصعب ثم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم
يقول انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لينصرف على وجوه فلو شاء انسان
لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب وكذا رواية المفضل فيه عن ابي عبد الله جزء من حديث خير من
عشرة ترويها ان لكل حق حقيقة ولكل صواب نورا ثم قال انا والله لا نعد الرجل فقيها من شيعتنا
حتى يلحن له فيعرف اللحن انتهى وغيرها كما يظهر من الرجوع في ذلك الباب ولا يخفى رجحان روايتهم
من بينهم مع كلامهم وخصوصياتهم مع كونه ثقة على غيره وان كان اوثق فليتامل وان وقع
التعارض بين الاوثقية وموافقة الكتاب فلما كان الكتاب متواتر اللفظ فهو راجح على الحديث
من حيث هو فينبغي ملاحظة مدلولهما فان احتمل النسخ فيجر الى نسخ الكتاب بخبر الواحد وان
احتمل التخصيص فقد مر تحقيقه فان شئت فراجعه وان لم يحتملهما فالراجح الحديث الموافق للكتاب
قال العلامة في مبحث تراجيح النهاية خاتمة لما كان الكتاب العزيز متواترا لم يقع فيه الترجيح
بسبب النقل بل بسبب المتن لما تطرق اليه النسخ وكان حكم المنسوخ مرتفعا لم يقع بينه و
بين الناسخ ترجيح لوجوب العمل بالناسخ فبقي الترجيح في الدلالة من حيث العموم والخصوص

فيتقدم

فيتقدم الخاص على العام في مورده خاصة جمعا بين الادلة من حيث المطلق والمقيد ويحمل
المطلق عليه لانه اولى من حمل المقيد على المندوب واذا تعارض الكتاب والخبر الواحد فان كان
الكتاب معلوم المتن كما هو معلوم النقل تعين العمل به لانه معلوم وخبر الواحد مظنون فلا
يعارضه وان كان مظنون الدلالة كالعام مع الخبر الواحد الخاص كان الجمع بينهما اولى بان
يخص العموم وقد سبق انتهى اقول لما سبق التحقيق من الاستاد جمرة ووالدي العلامة فلا
يخفى عليك ان الشامل في عموم قوله وان كان مظنون الدلالة الخ وان وقع التعارض بين
الاوثق والشهرة فينبغي ملاحظة قوة مدلولهما فلو بلغ الشهرة الى اليقين كما سبق في كلام
المحقق الاردبيلي ره في شرح الحديث الاول فالامر واضح والا فيلزم ملاحظتهما وترجيح الاقوى
ثم التوقف والتخيير ولو وقع التعارض بين الاوثق ومخالفة العامة فكذلك ينبغي الملاحظة
وترجيح الاقوى وقس على ذلك حال الافقه مع غيره وكذلك موافقة الكتاب والسنة مع غيرهما
وكذا جميع محتملات التعارض لانه ان كان المناط الظن والاطمينان ينبغي ملاحظة الاقوى
لما سبق وان كان المناط مجرد ورود الامر فكذلك ينبغي ملاحظة القوة ايضا للاحتياط و
هو من وجوه التراجيح المنصوصة مع كونه راجحا للاخبار الكثيرة كما تبين في محله وقد اشرت اليه
هذا مجمل القول فعلينا التخلية العظيمة والتامل الصادق في خصوصيات المواد ثم الترجيح
والاحتياط في جميع الامور مهما امكن والتوكل على الله تعالى والدعاء والالحاح وتخليص النية
والمجاهدة والتوسل الى المعصومين ع ارشدنا الله واياكم بلطفه وكرمه انتهى كلامه رفع مقامه
اعلم اني ظفرت في هذه الرسالة بجملة وافية من ادلة معتد وجملة الحاصل من الاحاديث كان
الظفر عند الاتمام فاحببت ايرادها في الخاتمة رجاء ان يعفو الله تبارك وتعالى عن جهالاتي
وهفواتي وزلاتي وبعض ما نقلته وان تقدم في هذه الحاشية ولكني اذكره لئلا يحتاج الناظر

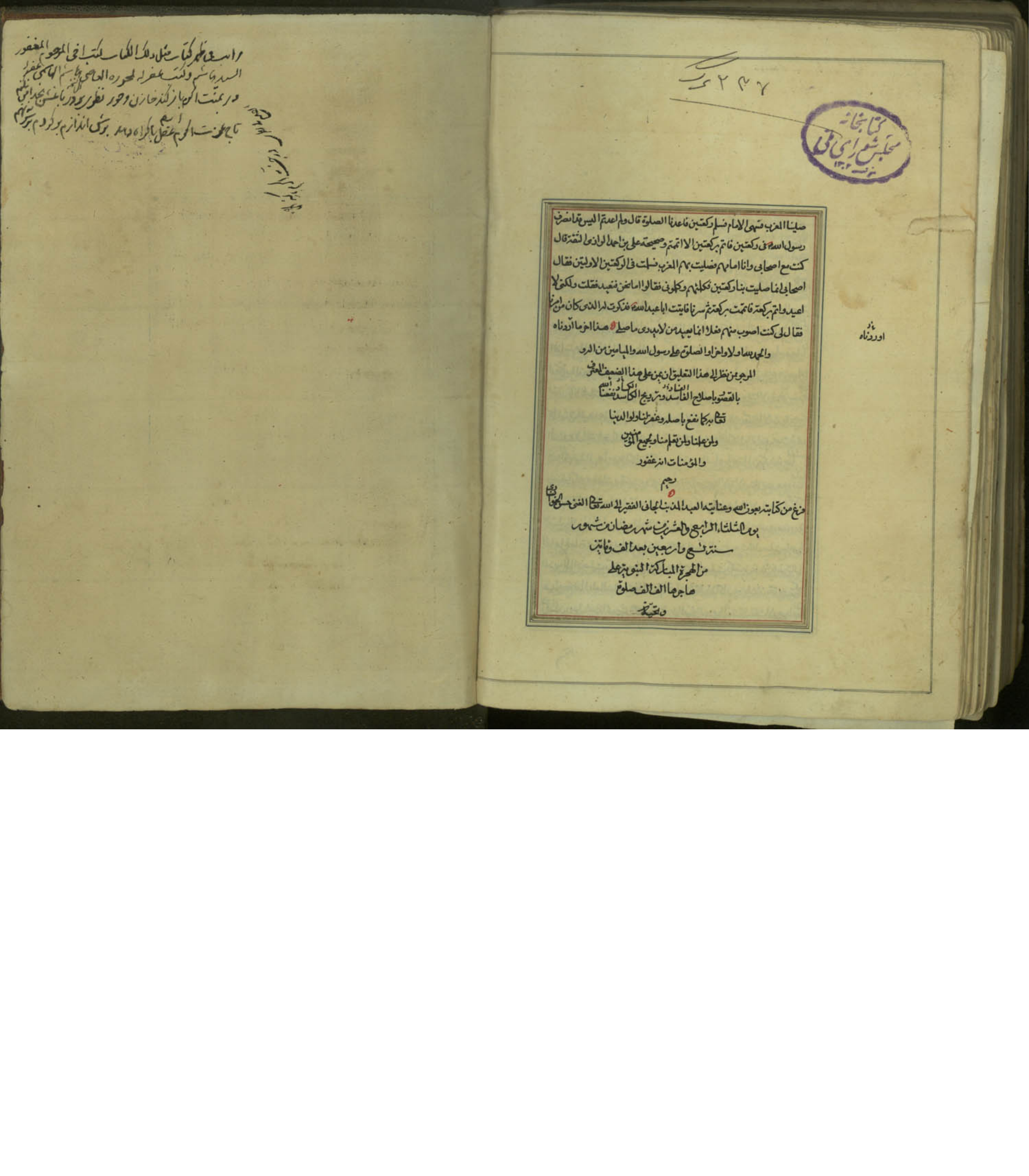
الى الرجوع عن وعى الصدوق ره فى التوحيد بسنده عن الصادق ع قال ما حجب الله علمه عن
العباد فهو موضوع عنهم ورواه الكلينى ايضا وروى فيه ايضا عنه ع انه قال من عمل بما
علم كفى ما لم يعلم وفى ثواب الاعمال بالاسناد مثله وفيه ايضا عنه ع فى جملة حديث انه قال
وكل شئ امر الناس به فهم يسعون له وكل شئ لا يسعون له فهو موضوع عنهم اقول
قال فى مجمع البحرين سمعت كل امر اى جهت معناه وهذا الفعل يتعدى بنفسه وبالحرف
كما صرح به فيه ايضا وفيه ايضا عنه ع فى قول الله عز وجل وما كان الله ليضل قوما بعد اذ
هداهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه وفيه ايضا عنه ع
فى جملة حديث انه قال ولا يكلف الله نفسا الا ما آتاها وروى فى الفقيه الحديث المشهور
عن النبى ص انه قال وضع عن امتى تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون وروى الشيخ فى كتاب
التهذيب عنه ع انه قال فى جملة حديث اى رجل ركب امرا بجهالة فلا شئ عليه وفيه
فى باب فضل التجارة عن الحلبى عن ابى عبد الله ع قال اتى رجل الى ابى عبد الله ع قال انى ورثت
مالا وقد علمت ان صاحبه الذى ورثته منه قد كان يربى الى ان قال فخذ جهله وسع الله له
جهله حتى يعرفه فاذا عرف تحريمه حرم عليه الحديث وفيه فى باب من يحرم نكاحهن عن عبد
الرحمن بن الحجاج عن ابى عبد الله ع قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة فى عدتها بجهالة اهى
مما لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضى عدتها وقد يعذر الناس
فى الجهالة بما هو اعظم من ذلك الحديث وقد نقله المص ره وفيه فى باب الحد فى السكران
امير المؤمنين ع قال فيمن شرب الخمر ابعثوا به من يدور به على مجالس المهاجرين والانصار من
كان تلا عليه آية التحريم فليشهد عليه ففعلوا ذلك فلم يشهد عليه احد بانه قرأ عليه آية
التحريم فخلى عنه فقال له ان شربت بعدها اقمنا عليك الحد وفيه ايضا فى باب الحد فى السرقة

عنه

عنه ع فى غلام سرق فقال ع سله فان كان عالما بعقوبتها فاسأله عنها وان لم يعلم ان عليه
القطع فخل سبيله وفى البحار فى باب علل الاختلاف عن ابى ابراهيم ع فى جملة حديث طويل انه
قال فى قوله تعالى لنبيه ص قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين مبلغ الحجة البالغة
الجاهل فيعلمها بجهله كما يعلمه العالم بعلمه لان الله عدل لا يجور يحتج على خلقه بما يعلمون
ويدعوهم الى ما يعرفون لا الى ما يجهلون وينكرون وفى اوايل دعاء السحر من الصحيفة
الكاملة واى جهل لا يسعه جودك هذه جملة ما احتج به ره على هذا المطلب والمناقشة
فى بعضها مجال ولكن ملاحظة المجموع مع شهادة العقل كافية لاثباته قال ره فان قلت
ينافى ما ذكرت قوله تعالى فى اوايل سورة النساء انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة
ثم يتوبون من قريب فاولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما وما رواه ثقة الاسلام
فى اوايل كتاب الاشربة الكافى فى باب الغناء عن على بن ابراهيم عن هرون بن مسلم عن مسعدة
ابن زياد فى الصحيح على الظاهر وان حكم بكونه موثقا الشيخ البهائى ره فى الحبل المتين و
رواه الفقيه فى باب علل الاغسال مرسلا ورواه الشيخ فى باب الاغسال من يب بعد قول
المص وغسل التوبة من الكبائر مرسلا ايضا عن ابى عبد الله ع ان رجلا جاء اليه فقال له
ان لى جيرانا لهم جوار يغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا
منى لهن فقال ع لا تفعل فقال والله ما هو شئ آتيه برجلى انما هو سماع اسمعه باذنى فقال
الصادق ع انت اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه
مسئولا فقال الرجل كانى لا اسمع هذه الآية من كتاب الله عز وجل من عربى ولا عجمى لا جرم
انى قد تركتها وانى استغفر الله فقال له الصادق ع قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت
مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله واسئله التوبة من كل

مايكره فانه لايكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا وفي شرح الفقيه تاسهانت
وفي في اسهانت فعلى نسخة الاصل مناسبته له بترك هذا الكلام ويمكن ان يكون لفظ انت
ابتداء الكلام الثاني وعلى نسخة عوض انت بت وهو احسن ويكون مناسبته بالتوبة وعلى
نسخة الكافي ارفاق كما في المشهور في قولهم سهابوك ربهان تكون سهو وموافقا لوضاعه
ويشكل هذا الكلام وفي كل من النسخ احتمالات لايسع المقام ذكرها ومن ذكر بعضها يفهم
الباقي بالتامل وقال والدي قدس سره في شرح التهذيب اقول اعلم ان تاء القسم تورد في
مقام التعجب والظاهر ان جزء هذا محذوف اي تاسهانت هكذا على سبيل التعجب وما رواه
المشايخ الثلثة في باب اصناف القضاة من الكافي والفقيه والقضاة او بعة من الخصال
وباب من اليه الحكم الذي من بيت عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد الخ وفي الفقيه
مرسلا وفي الخصال عن محمد بن موسى بن المتوكل عن علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي
عبد الله البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير رفعه الى ابي عبد الله قال القضاة اربعة ثلثة في النار
في النار
وواحد في الجنة رجل قضى بالجور وهو يعلم فهو في النار ورجل قضى بجور وهو لايعلم فهو
ورجل قضى بالحق وهو لايعلم فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة وفي
الخصال الاختلاف في اللفظ فقط واما المال ففي الكل واحد ظاهرا قلنا اما الاية فينبغي نقل
معناها حتى ينكشف حقيقة الحال قال ن ره اختلف في معنى قوله بجهالة على وجوه احدها
ان كل معصية يفعلها العبد جهالة وان كانت على سبيل العمد لانه يدعو اليها الجهل و
يزينها للعبد عن ابن عباس وعطاء ومجاهد وقتادة وهو المروي عن ابي عبد الله فانه قال
كل عمل العبد وان كان عالما فهو جاهل حين خاطر بنفسه في معصية ربه فقد حكى الله سبحانه
قول يوسف لاخوته هل علمتم ما فعلتم بيوسف واخيه اذ انتم جاهلون فنسبهم الى الجهل لمخاطرتهم

بانفسهم معصية الله وثانيها معنى قوله بجهالة انهم لايعلمون كنه ما فيه من العقوبة كما
يعلم الشيء ضرورة عن الفراء وثالثها ان معناها انهم يجهلون انها ذنوب ومعاصي فيفعلونها
اما بتاويل يقطعون فيه واما ان يفرطوا في الاستدلال على قبحها عن الجبائي وضعف الرماني
على هذا القول لانه بخلاف ما اجمع عليه المفسرون لانه يوجب ان لايكون لمن علم انها ذنوب توبة
لان قوله انما التوبة يفيد انها لهؤلاء دون غيرهم وقال ابو العالية وقتادة اجمع الصحابة
على ان كل ذنب يصيبه الانسان فهو بجهالة فقال الزجاج انما قال بجهالة لانهم في اختيارهم اللذة
الفانية على اللذة الباقية جهالة فهو جهل في الاختيار وقال يحيى متلبسين بها سفها فان
ارتكاب الذنب سفه وتجاهل ولذلك قيل من عصى الله فهو جاهل حتى ينزع عن جهالته
انتهى فاذا تاملت في تفسيرها علمت انها لاتنافي المطلوب واما الرواية الاولى ففي سندها شيء
كما اشرت اليه وعلى تقدير التسليم لايعارض الاخبار الاولة للاوثقية والاشهرية من حيث
السند وفي المتن ايضا كلام لانه اجابة ولابالزجر والترك وكلام الراوي يعدل يؤمي
الى ميله الى هواه وقوله كان لم يكن صريحا في عدم السماع بل يحتمل ان يكون توبيخا لنفسه
واخبارا بكثرة غفلته وتقصيره وايضا عدم العلم من جهة الاية لايستلزم عدمه مطلقا واما
الرواية الثانية المرسلة على تقدير العمل بها تكون مخصصة ايضا بل الاولى ايضا على تقدير
التسليم فلاينافيان لعموم الروايات الادلة في غير مدلولهما وكذا ان ثبت عدم معذورية
الجاهل في مادة مخصوصة ولعله يؤيد المطلوب صحيحة ابي بكر الحضرمي حيث قال صليت باصحابي
المغرب فلما ان صليت ركعتين سلمت فقال بعضهم انما صليت ركعتين فاعدت فاخبرت ابا
عبد الله فقال لعلك اعدت فقلت نعم فضحك ثم قال انما كان يجزيك ان تقوم وتركع
ركعة ان رسول الله الحديث وصحيحة الحرث بن المغيرة البصري النضري قال قلت لابي عبد الله انا



وا اسعی نظم کتاب مثل ذلک الکتاب لکتب اخی المرحوم المغفور
السید هاشم ولکتب غفر له لمحرره العاصی هاشم الهاشمی غفر له
در عمت اکنون باز کند خازن و حور نظر بود در باغش بجد ابن نعیم
تا ج عزت الحرم عقل با کراه دهد بو کی اندازم بر کردم بر نهم

۲۴۷

کتابخانه مجلس شورای ملی

صلينا المغرب فسهى الامام فسلم ركعتين فاعدنا الصلوة قال ولم اعدتم اليس قد انصرف
رسول الله صلى الله عليه وآله في ركعتين فاتم بركعتين الا اتممتم وصحيحة علي بن احمد الواذي لنقة قال
كنت مع اصحابي وانا امامهم فصليت بهم المغرب فسلمت في الركعتين الاولتين فقال
اصحابي انما صليت بنا ركعتين فكلمتهم وكلموني فقالوا اما نحن فنعيد فقلت ولكني لا
اعيد واتم بركعة فاتممت بركعة ثم سرنا فاتيت اباعبدالله عليه السلام فذكرت له الذي كان من امرنا
فقال لي كنت اصوب منهم فعلا انما يعيد من لا يدري ما صلى هذا اخر ما اوردناه

والحمد لله اولا واخرا والصلوة على رسول الله والميامين من الرو
المرجو ممن نظر الى هذا التعليق ان يمن على هذا الضعيف المعترف
بالقصور باصلاح الفاسد وترويج الكاسد نفعنا الله
تعالى به كما نفع باصله وغفر لنا ولوالدينا
ولمن علمنا ولمن تعلم منا ولجميع المؤمنين
والمؤمنات انه غفور
رحيم

فرغ من كتابته بعون الله وعنايته العبد المذنب الجاني الفقير الى الله تعالى الغني حسن الحلواني
يوم الثلثاء الرابع والعشرين شهر رمضان من شهور
سنة تسع واربعين بعد الف ومائتين
من الهجرة المباركة النبوية على
هاجرها الف الف صلوة
وتحية

او ورناه

